منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef





منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

د. عَلي عَبّود المُحَمَداويّ

الفَلْسَفَةُ السّياسيّة:

كَشْفٌ لِمَا هُوَ كَائِنٌ، وَخَوْضٌ فِي مَا يَنْبَغِي لِلْعَيْشِ مَعاً





مسائل فلسفية

الفَلْسَفَةُ السّياسيّة:

كَشْفٌ لِمَا هُوَ كَائِنٌ، وَخَوْضٌ فِي مَا يَنْبَغِي لِلْعَيْشِ مَعاً



طبع في لبنان

الفَلْسَفَةُ السّياسيّة:

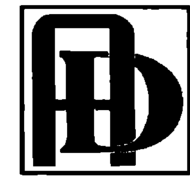
كَشْفٌ لِمَا هُوَ كَائِنٌ، وَخَوضٌ فِي مَا يَنْبَغِي لِلعَيْشِ مَعاً

د. عَلي عَبّود المُحَمَداويّ

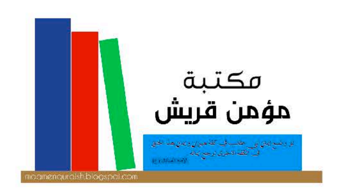
قسم الفلسفة- كلية الآداب- جامعة بغداد

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING










الطبعة الأولى: 1436 هـ - 2015 م

ردمك 978-614-02-1255-8



دار ومكتبة عدنان

طبع - نشر - توزيع

بغداد - شارع المتنبي

بناية المكتبة البغدادية

07707900655 - 079017853386

07813515055 - 07901312029



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: 966509337722+

هاتف بيروت: 9613223227+

editions. difaf@gmail. com

الإهْدَاءُ

إلَى أسَاتِذَتِي وَزُمَلائِي وطَلَبَتِي..

وإلَى الحَالِمِيْنَ بِكُلِّ مَايَنْبَغِي فِي عَصْرٍ قُبْحٍ مَاهُو كَائِنٌ..

د. علي عبود

المحتويات

3- جون رولز John Rawls (1921-2002):

4- يورغن هابرماس Jurgen Habermas (1929-...)

المقدمة

في الفلسفة السّياسيّة:
مزاوجة حق التأمل بمطلب التغيير

إذا كانتْ الفلسفة السّياسيّة هي البحث التأملي الذي يسعى لتحليل وفهم المبادئ أو العناصر الأوليّة التي يقوم عليها النشاط السّياسيّ العملي[1]، فإنَّنا، بالتأكيد، لايمكن أنْ نصنع، بذلك، فصلاً بين النظريّة والممارسة في الفلسفة السّياسيّة (بمختلف نتاجاها)، وحتى تلك التي سُميّتْ بالمثاليّة فإنَّما هي ردة فعل بالضد مما هو قائم من التردي أو الضياع أو الانهيار للفعل السّياسيّ. ولذلك يلزم أنْ تكون الفلسفة السّياسيّة آخذة بالحسبان، دوماً، تساؤلات من قبيل: ما الواقع؟ وما يجب أنْ يكون عليه؟ وهنا تدخل المعياريّة أو البحث عن القيمة للممارسة السّياسيّة، أو لمثالها، وتخوم كمالها. وذلك ماسنسعى له في هذا الكتاب: إنَّه محاولة لكشف هذا الجدل بين الواقع السّياسيّ، "الممارسة" والمثال السّياسيّ "النظرية"، ومن ثَمَّ البحث في كليهما. واختبار أحدهما على الآخر، مع التركيز على الجانب النظريّ وعرضه لتساؤل: هل هو ماينبغي حقاً للعيش معاً؟

تقوم الطريقة الفلسفيّة لدراسة السّياسة على افتراض وجود ماهو مثاليّ، أو قيمة عُليا، ومن ثَمَّ تستخلص منها العلاقة بطبيعة الواقع، من خلال الخوض في طبيعة الدولة، ووظيفتها، وغرضها، ونُظم الحكم فيها، وطرق نشوئها وانهيارها؛ ولذلك فهي تعمل على إيجاد اتساق بين النظريّة والحقيقة التاريخيّة والحياة السّياسيّة، [2] وذلك يعني مرونة الفلسفة السّياسيّة على الرغم من أُطرها الكُليّة في التفسير للواقعة السّياسيّة، وأقصد أنَّها يمكن أنْ تتبدل؛ لأنَّها تتعلق بعامل متغير: وهو واقع الدولة، والسّلطة السّياسيّة.

وكذلك يمكن أنْ تكونَ الفلسفة السّياسيّة، في حال عدها نظريّة للنظام السّياسيّ (بغض النظر عن مصداق تطبيقها بصدق)، مرادفةً لمفهوم الأيديولوجيا أو النظام الفكريّ السّياسيّ المعتمد لدى السّلطة الحاكمة، وهنا تفهم بالضد من علم السّياسة، وهذه الضديّة ناشئة من المقارنة القائمة بين: ماهو علم وماهو فلسفة. كما أنَّ الفلسفة السّياسيّة يمكنها أنْ تُميِّزَ عن الفكر السّياسيّ، في أنَّ الأخيرَ يتزامنُ مع حياة سياسيّة معيَّنةٍ، ورجالاتٍ معيَّنة[3] ولايعني الفكرُ السّياسيّ، دوماً، ذلك البحثَ القيميَّ أو الفحصَ والنقدَ من أجل المثال أو القيمة الفضلى للممارسة السّياسيّة، بل ماهو منتج داخل حياة سياسيّةٍ معيَّنةٍ من أولئك الرجالِ/النساء، ولعلَّ هذا التمييزَ ليس بذي حدودٍ واضحةٍ جداً. وقد يعني الفكرُ السّياسيّ الإطار التاريخيَّ لمجموعةٍ فلسفاتٍ سياسيّةٍ. وقد يتبيَّنُ الحدُّ مع الفكرِ أو التفكيرِ السّياسيّ، في أنَّ الأخيرَ إنَّما يمثلُ مجموعةَ تلك النظرياتِ، والتي تعدُّ سَيلاً من التجاربِ لها[4] وكذلك المحاولةُ الدائمةُ في اختبارها من أجلِ تحقيق حُلُم النظريّة أو هدفِها المنشودِ في الأفضلِ والأكملِ والأصحِ والأصدقِ فتكون فلسفةً سياسيّةً.

وتلتقي الفلسفة السّياسيّة في الكثير من الأحيان مع النظريّةِ السّياسيّة، أو تعمل مرادفة لها، فهي ناشئة عن أسئلةٍ مستمرةٍ عبر الزمن في المسألة السّياسيّة، فالمنظرون السّياسيّون يعملون على بناء سيناريوهات متكاملة تهدف إلى إبراز عوائق الفعل السّياسيّ، ومايجب فعله لمواجهة تلك العوائق آخذين في الحسبان مثال موضوع المسألة السّياسيّة، كما في مثال العدالة أو الحقوق أو النظام الأصلح، وهنالك من يحدد فرقاً بين الاثنين: فالنظريَّةُ السّياسيّة هي التجريد والتأمُّلُ النظريُّ في السّياسة، بينما من شروط الفلسفة السّياسيّة معرفة طبيعة الأشياء السّياسيّة، وفي الوقت نفسه تحاولُ التعرفَ على ملامح النظام الفاضلِ، وهذا الطموح نحوَ الفاضلِ لاينشأ من الرغبة المجردة بالتأمُّلِ النظريِّ؛ وإنَّما يكون نتيجة لضرورات عمليّةٍ وملحةٍ قد تتعلق بسوءِ الواقعِ والطموحِ لما يتجاوزه.[5]

وبقدر تعلق "المطلب المثاليّ" بالفلسفة السّياسيّة، فثمةَ أساسٌ لفعل الفلسفة السّياسيّة، منهجيّاً، وهو: النقد. فالأداة التي تكفل معنى فعل التفلسف هي النقد؛ ولذلك يتعيّن على الفلسفةِ السّياسيّة أنْ تعمل على التفكير في شروط خطابها

الخاص من وضعيّة نقديّة، لادوغمائيّة، وعليها أنْ لاتحدد نفسها بسياق مذهبيٍّ معين، أو زمن مُعيّن أو أُطروحة منجزة من شخص "فيلسوف" معين؛ بل تتخذ من الانفتاح طريقاً لها؛ لغرض فهم تحولات الخطاب الفلسفيّ- السّياسيّ، ولكي تستطيعَ أنْ تخرجَنا من كلِّ أزماتِ الشموليّة والعنف والاستبداد التي عانى منها الإنسان، في كثير من قسمات وجه تاريخه المضرج بدماء هذه المأسسات الواحديّة، لفهم الحياة والممارسة السّياسيّة على وجه الخصوص.[6] وهنا قد نلحظ نوعاً من القطع مع الأيديولوجيا! وذلك يصح كذلك، على الرغم مما قدمناه في تجلي الفلسفة السّياسيّة في بعض الأحيان بمظهر الأيديولوجيا، ولكننا نُذَكِرُ هنا أنَّ ذلك إنَّما يكون حينما تُتَخذُ فلسفةٌ سياسيّةٌ معينةٌ خطاباً رسميّاً لنظامٍ سياسيّ مُعيّن أو حركة سياسيّة معينة.

بكلمة أُخرى، تعمل الفلسفة السّياسيّة على تقويم التنظيم الاجتماعيّ- من جهة اعتباره منطلقاً للممارسة السّياسيّة، ولاسيّما السلوك الحكوميّ، وكل ذلك، بحس أخلاقيّ، مضمر أو معلن، (أي: غايات أخلاقيّة). لكنها تدرس أيضاً الحقائق المتعلقة بذلك التنظيم، وذلك يضمن جانبين: الوصفيَّ والأخلاقيّ، بحيث يمكننا أنْ نتصور اكتمال صورة الفلسفة السّياسيّة في معالجتها لهذين الجانبين. وهي تعمل بذلك على مفاهيمَ سياسيّةٍ من قبيلِ الاستقلالِ الذاتيّ، أو الحريَّة، بوصفهما تقريراً للمصير عقلانيّاً، أو مفاهيم من مثل العدالة والديمقراطيّة والحقوق والإلزام السّياسيّ؛ لأَجل إتمام هدفٍ جماعيٍّ، يكون منطلقاً لأي مجتمع يبتغي العيشَ بكرامةٍ، ويسير لتطبيق وظائفه عبر إطارٍ سياسيّ يضمنُ له تلك الأهدافَ.[7]

وهنالك أربعة أدوار للفلسفة السّياسيّة هي:[8]

1- **الدور العمليّ**: النظر في الجانب العملي الناشئ من النزاع السّياسيّ، والحاجة لحلِّ مشكلة النظام السّياسيّ.
2- **الدور التوجيهيّ**: الإسهام في كيفيّة تفكير الناس في مؤسساتهم السّياسيّة والاجتماعيّة، وأهدافهم الأساسيّة ومقاصدهم بوصفهم مجتمعاً ذي تاريخ مقابل أهدافهم بوصفهم أفراداً. وذلك لأنَّ أفراد أي مجتمعٍ بحاجة لفهم أنفسهم بوصفهم أعضاءً سياسيّين، وبذلك عليهم فهم

حقوقهم ومواطنتهم ومساواقم ووضعهم في الديمقراطيّة، مثلاً، وكيف يؤثر ذلك في علاقتهم بعالمهم الاجتماعيّ؟

3- **دور التسوية**: وهو الذي يقوم بتهدئة إحباطاتنا وغضبنا على مجتمعنا، وذلك بأنْ نتبين، ومن منظور فلسفيّ، كيف نتقبلُ عالمنا الاجتماعيّ بصورة إيجابيّة لكن ليس بالإذعان له، وإنَّما بالبحث عن الخير السّياسيّ العقلانيّ فيه أو لأجله.

4- **الدور اليوتوبيّ الواقعيّ**: على الفلسفة السّياسيّة أنْ تسبرَ حدود الإمكان السّياسيّ العمليِّ، ومحاكاة أملنا في مستقبل مجتمعنا، وفي تحقيق نظام سياسيّ لائق على الأقلّ.

وهذه الأدوار تشكلُ رُؤيةً مُلخَّصةً وشبه شاملة لما تحاول الفلسفة السّياسيّة الحكاية فيه؛ فهي لاتقصر نفسها في تفسيرٍ أو تبريرٍ وإنَّما تحاولُ التغيير، وهي لاتنطلق نحو مشروع التغيير بلا قاعدة بل من أُسسٍ نظريّة وإمكانات واقعيّة؛ ولذلك تلتزم الأدوار في مهام ملتبسة ومشتركة لافكاك بينها.

سيكون كتابُنا، هذا، مراجعةً لتحقق هذه الأدوار في أُطروحات تاريخها، أي في ما أنجزه الفلاسفة من رؤية في السّياسة، بحثاً وتحليلاً ونقداً وتأويلاً. وسنحاول، من خلال ذلك، أنْ نسبر أغوار التحولات التي رافقتْ هذه المسيرة، فأنتجتْ نظريات سياسيّة تقليديّة وتبريريّة أو ثائرة وتغييريّة، من الفكر الشرقيِّ القديم إِلَى الفلسفة المعاصرة، وفق متطلبات منهجيّة وأولويات معرفيّة. آمل أنني قد وفقت فيه.

د. علي عبود

مدخل مفاهيميّ

يتضمن هذا المدخل مجموعة من المصطلحات- المفاتيح لفك النص الفلسفيّ السّياسيّ، ولأنَّ هذه الكلمات- المفاتيح لاتفارق، في معظمها، أبجديات الفلسفة السّياسيّة، ولايكون فيلسوف السّياسة مستغنياً عنها، ولا دارس الفلسفة السّياسيّة بغني عن التعرف عليها، لزم أنْ نوجز سرداً تعريفيّاً بها، يمر من بِنية الدولة ومقوماتها، إِلَى الحكم فيها وأنواعه، إِلَى التجاذب مع غيرها وماينتج عنها، إِلَى مايتوخى من الممارسة السّياسيّة.

السّياسة وعلائقها: سرد في المصطلحات والمفاهيم السّياسيّة:

1- **السّياسة Politics**: في اللغة العربيّة تعود لجذر ساس، والسّائس، وجمعه ساسة، أو سوّاس، وهو الذي يُعنى بالدواب ويقوم بأمورها "سائس الخيل"[(9)]، وPolitics تعود في أصلها إِلَى polis التي كانتْ تشير إِلَى المدينة، ويمكننا أنْ نبني على الأصليّن: إنَّ التدبير لشؤون المجتمع والدولة هو مانسميه اليوم بالسّياسة. ولو أمعنا النظر في التمييز بين الدلالتين، لوجدنا، أَنَّهُ حتى، بنية اللغة، التي أُشتقتْ منها دلالة المعنى، تحكي لنا طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ففي العربيّة أو الشرق قديماً كان، ولايزال، يتعامل مع المحكوم بوصفه أحد رعايا أو موضوعات الحُكّام، وبلغة أقسى: أحد عبيدها، بينما في الدلالة الغربيّة (لاتينيّة كما في الأصل أو الإنجليزيّة كما في الاشتقاق) إنَّما تتعلق بأمر المجتمع وكيف يدير أُموره، في منافسة، للمشاركة لصنع الشأن العام ومتعلقاته.

ولعلنا نقف مع الدلالة الاصطلاحيّة، اليوم، للسياسة التي يمكننا تلخص في: مايخص تدبير شؤون الدولة أو الحكومة، ومعرفة مصالحها وكيفية إدارتها بما يخدم مواطنيها؛ ولذلك نجد هنالك من يعرفها بأنَّها: "فن الممكنات وتدبيرها حسب

مصالح الجماعات ومتطلبات العصر ومنافسات الأُمم الأُخرى". [10]

ويعرف علم السّياسة بأنّه: الدراسة التي تتصل بالسّلطة أو بحكومة الجماعات، أي دراسة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين وذلك في إطار مختص هو الدولة. ولذلك فعلم السّياسة يدرس السّلطة داخل هذه التجمعات المركبة والتي تتضمن في عادتها مجموعات متداخلة مع بعضها كالحزب السّياسيّ والدولة والمنظمة الدوليّة.[11]

2- **السّلطة Authority**: تعود السّلطة إِلَى أصل سلط في اللغة، والسّلاطة: هي القهر، وقد سلطه الله فتسلط عليهم، والاسم سُلطة بالضم، [12] تحدد السّلطة اصطلاحاً، في الغالب، بكونها: القدرة على فرض الإرادة على آخرين، كما وتعرف بأنّها: إمكان فرض الإرادة الخاصة وسط علاقة عامة، وبالرغم من أنّ السّلطة ليس محصورة بالمعنى السّياسيّ فقط، إلاّ أنّها، ولوقت طويل، ارتبطتْ به. وقد اهتمتْ الفلسفة السّياسيّة بتحليل سلطة الدولة.[13]

2-**الدولة State**: لايمكننا أنْ نتكلم عن معنى واحد للدولة، فتاريخيّاً يمكننا أنْ نرصد تحولات لمعنى الدولة، فالدولة مع اليونان كانتْ تشير للمدينة، لأنّ أعلى التنظيمات السّياسيّة والإداريّة آنذاك كانتْ حدود المدينة، والتي تقتصر على الممارسات السّياسيّة ذات المدى المحدود جغرافيّاً وسكانيّاً، لصغر حجم الدولة وقلة سكانها، كما في دولة المدينة في أثينا. هذا هو النموذج الأول بينما فيما بعد معاهدة وستفاليا 1648، وظهور مفهوم الدولة القوميّة وحقوقها، بعد الهيمنة الامبراطوريّة للكنيسة، تغيرتْ خارطة الدولة وحدودها وطبيعة العلاقة مع ساكني حدودها الجغرافيّة، وفي ما بعد جرى الحديث عن الدول الوطنيّة التي قد تذيب داخلها حتى القوميات، أما اليوم فهنالك الدول التي تسمى مابعد الأمة أو مابعد القوميّة والوطنيّة، وهي الدول المفتوحة على غيرها أو تتشارك معها عبر اتحادات إقليميّة، كما في مشروع الاتحاد الأُوربيّ.

ويمكننا أنْ نعطي تعريفاً للدولة بمختلف قسماتها على أنّها: **المجموعة البشريّة التي تقطن مساحة معينة من الأرض، وتحكمها سلطة سياسيّة تتمتع بالسيادة في**

تطبيق قوانينها على مواطنيها وأرضها. وبكلمة ثانية هي: "الكيان الحقوقيّ والدستوريّ، المتكون من أرض وسكان وحكم، وهي أعلى أشكال المؤسسات السّياسيّة للجماعات المتحضرة".[14] وتتميز الدولة عن غيرها من التشكيلات الجماعيّة الإنسانيّة الأُخرى في كونها تمتلك السيادة، "فالمقاطعة هي مجتمع إقليمي مقسم إِلَى حكومة ورعايا. وقد تكون النقابة أو الكنيسة كذلك. ولكن أيّاً من هذه المجتمعات لاتمتلك سلطة قسريّة عليا. بل وعلى كل منها أنْ ترجع علاقاتها إِلَى تلك العلاقات التي تسبغ السّلطة القسريّة العليا عليها صفة الشرعيّة. ذلك أنَّ ارادة الدولة لاتقبل التحدي من الناحية الرسميّة، وإلاّ لما أمكن أنْ تكون إرادة عليا. ولهذا السبب ذاته لاتقبل إرادتها التقسيم ولا التغيير فالدولة [إرادة الدولة]... ذات سيادة لأنَّها تصدر أوامرها للجميع ولا تتلقى أمراً من أحد، ومن ثم فأوامرها قانون ملزم لكل من يقع في دائرة اختصاصها".[15] إِنَّهُ لمنَ الطبيعيّ أنْ يجتمع الناس ليشكلوا مجتمعاً سياسيّا، فالدولة لاتزيد على كونها شيء اصطناعيّ، فهي ليستْ تجمعاً عفويّاً بين الأفراد.

3- الحكومة Government: هي السّلطات التي تقوم بتشريع وتنفيذ القوانين، ومقاضاة خروقات تشريعات وتنفيذات السّلطات هذه، وقد تحصر بمعنى السّلطة التنفيذيّة بالدقة، وكما ينقل خليل أحمد في معجمه أنَّ "الحكومة بمعناها الأخص تدل على مجموعة الهيئات الإجرائيّة أو التنفيذيّة وأعضائها"[16] وقد تتداخل الحكومة مع مفهوم الدولة إذا عُبِّر، في سياق الكلام، عن تدخل الدولة، مثلاً، في شأن ما، فذلك يعني تدخل الحكومة.[17]

4- الشرعيّة legitimacy: تُعد شرعيّة السّلطة السّياسيّة من أهم الموضوعات الشائكة في الفلسفة السّياسيّة، وقد تصارعتْ عليها العديد من النظريات على مر التاريخ، فهنالك منطق القوة المانح للشرعيّة، وهنالك التسويغ الالهي، كما يوجد المصدر الحقوقي والممارسة التمثيليّة عبر الانتخاب، أو المشاركة المباشرة في السّلطة للمواطنين، لكنها تبقى في المجمل: **رضا المواطنين عن الحكم القائم والقناعة به**، وقد يخرج هذا التعريف الكثير من اشتباهات المنظرين في أنَّ

القوة أو التخويف أو التسويغ الإلهي ومن ثم التلويح به للتخويف معياراً لشرعيتها فيقصر الشرعيّة على المشاركة السّياسيّة، حتى ولو بالقبول على سلوك السّلطة دون القول المباشر في ذلك.

وقد أفرز الفكر الغربيّ على يد ماكس فيبر ثلاثة معايير لإنتاج الشرعيّة[18]:

1- **التقاليد**: أي مراعاة التقاليد القائمة وأعرافها الاجتماعيّة.

2- **الكاريزما**: القيادة التاريخيّة التي تستطيع التاثير على مجتمعها وإقناعها به.

3- **القانون**: وهو المعيار الذي يلائم الدول الحديثة والدستوريّة، والتي يركن إِلَى اعتماد القانون ملاذاً له.

ويرى يورغن هابرماس (الفيلسوف الألماني المعاصر) أنّ أصل الشرعيّة كامن في "وجود مناقشات جيّدة حول مطلب النظام السّياسيّ للاعتراف به على أنّهُ حقيقي وعادل، والاعتراف يشمل وجود تقييم يعزو العدل والملائمة للوضع القائم، ويعتبر الاستقرار أحد النتائج المهمة للشرعيّة. هذه النتيجة تؤخذ على أنها استقرار للوضع الراهن والمحافظة عليه، ولكن قد يكون من الأصوب ربط الاستقرار بالامكانات القادرة على التكيف مع حجم التوترات أو التغيرات التي تواجهه"[19]، وعليه فهنالك تحول وانعطافة كبيرة لآليات منح الشرعيّة أو تحصيلها، عن تراث الشرعيّة التاريخيّ، فعلى الأنظمة السّياسيّة اليوم أنْ تعي أنّ شرعيتها معتمدة على نيل رضا المجتمع وتجنب سخطه والتوترات الناتجة عن ذلك السخط.

5- **المواطنيّة/ المواطنة Citizenship**: المواطن هو من يُعترف به عضواً في جماعة سياسيّة معينة، وإعطاؤه حقوقاً مدنيّة وسياسيّة واجتماعيّة، وواجبات ماليّة وعسكريّة واجتماعيّة؛ وكذلك يُنظر اليوم إِلَى المواطنيّة في علاقتها مع الجنسيّة التي تمثل البلد الذي يكون الإنسان مواطناً فيه.[20]

وفي السياق التاريخي لتمظهر دلالة مفهوم المواطنة، نجده قد اتخذ، ولمدة طويلة، معنى الانتماء إِلَى دولة وطنيّة أو قوميّة، و لم يتوسع هذا المعنى إلاّ حديثاً،

ليدل على معنى وجود الحقوق المواطنيّة بالانتماء إِلَى الدولة، حسب مبدأ الحرية وجماعة المواطنين الأحرار والمتساويين، فلم يعد الانتماء شكليّاً ولا يستعمل تعبير المواطنة اليوم للدلالة على العضويّة في مؤسسة رسميّة شكليّاً، بل يتحدد المعنى من خلال مضمون الحقوق والواجبات، التي لمواطني الدولة ومنتميها[21]. والحديث عن المواطنة العابرة للقوميات يقتضي التحول من منطق الهوية القوميّة ودولة الأمة، التي رافقتْ نشوء الديمقراطيّات، إِلَى بُعد عالميّ يحاول عبر مفهوم المواطنة المرتبط بدلالته الحقوقيّة والواجبيّة أي الدستوريّة، أنْ يشكل صورته النهائيّة، وذلك من أجل القول بدول المواطنة العالميّة والتي لها أبعاد كانطيّة، ولاسيّما مع مشروعه في السلام الدائم والعالميّ والذي أنتج، نظريّاً لديه، القول بمفهوم الإنسان العالميّ، أو المواطن العالميّ.

5- العدالة Justice: المفهوم الأكثر إشكالاً وتداولاً في الفلسفة السّياسيّة، بل أنَّهُ الذي يستطيع أنْ يقصر مهمة الفلسفة السّياسيّة عليه، أي أنَّ الفلسفة السّياسيّة يجب عليها دوماً أنْ تعمل صوبه أو تنتج مقولاً تجاهه. لكن ما العدالة؟

لايوجد، كذلك، تعريف قار وثابت للعدالة عند الفلاسفة؛ فمنذ أفلاطون إِلَى جون راولز، وغيره من المعاصرين، بقت العدالة محط ترحال في المعنى، وإنْ لزم الأمر، لتحديد الدلالة في كلمات وجيزة، فإنَّها: **إعطاء كل ذي حق حقه**. وهذا تعريف ينتج عن التصور الأفلاطونيّ لتقسيمه المجتمع طبقيّاً، وضرورة قيام كل طبقة منه بمهامها، وبذلك هي تعمل وفق حقها وواجبها. وبذلك تتحقق العدالة بالمجموع.

ويرى أفلاطون أنَّ العدالة تأخذ منحيين: الأول: **العدالة الحسابيّة**: وهي التي تعتمد التوزيع بالتساوي، والثاني **العدالة الهندسيّة**: وهي التي تستعمل النِسب في توزيع الأشياء وفقاً لمرتبتها.[22]

بينما تشير لدى أرسطو إِلَى معنين:

الأول: **العدالة الإصلاحيّة**: عبر معاقبة كل الذين لا يحترمون القوانين والأنظمة، وهنا يجب أنْ تكون العقوبة مكافِئة للجريمة المقترفة من الجاني.

الثاني: **العدالة التوزيعيّة**: عبر تحديد نسبة الأعباء والحقوق التي يستحقها فرد ما حسب جهوده.[23]

وهنالك ثلاث نظريات رئيسيّة في موضوع العدالة، متعارضة في تحليلها لدلالة ومعيار العدالة وأدوات ضبطها أو تطبيقها، وهي: [24]

1- **نظريّة القوة**: والتي تعني أنَّ القوي دوماً على حق، ومنه نصل إلى أنَّ القانون الوضعي المسنون من السّلطة التشريعيّة في الدولة عادل طالما قد أقرته السّلطة، وعملتْ به الدولة، وذلك يُجوّز استعمال القوة لتطبيق قوانينها، ومعاقبة من لايتفق معها.

2- **نظريّة القانون الطبيعيّ**: وهي التي تعتمد على المبادئ الأخلاقيّة التي يلزمنا بها العقل والمنطق، وتتعلق بمعنى الإنسان المجرد، وهي تكافئ القانون الطبيعيّ الذي يمنح الإنسان حقاً ملاصقا لكينونته قبل وبعد التنظيم السّياسيّ.

3- **النظريّة النفعيّة**: وهي النظريّة التي ترى أنَّ العادل ماهو إلاّ النافع. وهي نظرة البراجماتيين، ولذلك فعدالة الدولة تنبع من النتائج التي تؤديها تطبيقات قوانينها.

6- الديمقراطيّة Democracy: ليس ثمّة تعريف واحد للديمقراطيّة لأسباب مختلفة، منها البيئة التي شكلتْ معناها وصنف الدولة المنتجة فيها، وكذلك المراحل التاريخيّة التي طورها أو عدلتْ عليها. ولو اخذنا كل ذلك بالحسبان سنجد أنَّ الديمقراطيّة قد مرتْ بمراحل تاريخيّة موازية، لما تقدم من البيئة والتعديل، فكانتْ أولى لحظاتها الديمقراطيّة المتعلقة بدولة المدينة (اليونانيّة) والتي كانتْ تعني الديمقراطيّة المباشرة، وهي دلالة شبه لفظيّة للمصطلح فـ "ديموس" تعني الشعب و"قراط" تعني الحكم، وهي الممارسة المباشرة للفعل السّياسيّ والتي تلخص بعبارة "حكم الشعب نفسه بنفسه"، ولم يبق حالها كما هو بل تبدل بتبدل نموذج الدولة الحديثة، فأصبحتِ الديمقراطيّة تأخذ واحداً من أشكال عدة، لكنه أكثر رواجاً وهو الديمقراطيّة التمثيليّة، والتي تمخضتْ نتيجة الكثافة السكانيّة والحدود الجغرافيّة

الأكبر حجماً وأكثر عدداً في مواردها البشريّة، فأصبحتْ مهمة المحكوم فيها وكالها تخويل لأشخاص قلة ينوبون منابهم في القرار والممارسة السّياسيّة، لاستحالة مشاركة الكل، كما برز مفهوم الديمقراطيّة الليبراليّة والإشتراكيّة من 13 نموذج يوردهم "ديفيد هيلد" في كتابه: "نماذج الديمقراطيّة"، كما أنَّ هنالك تصنيفاً تقليديّاً للديمقراطيّة يجعلها ثلاثة مستويات: مباشرة، كما توضحتْ آنفاً، وشبه مباشرة تعتمد على التمثيل، لكنها تُبقِي بعض الممارسات السّياسيّة للشعب عبر الاستفتاء وأنواعه، وغير مباشرة تعمل بالتفويض التام للممثلين أو النواب. وعلى الرغم من التغاير في تعريفات الديمقراطيّة وتطبيقاتها على مختلف العصور "إلاّ أنَّ للمفهوم دلالة سياسيّة، وتكون الديمقراطيّة عندما يحكم الشعب نفسه بنفسه، وبعبارة أُخرى، أنْ يكون الشعب سيد نفسه في عملية صنع القرارات. وعلى ذلك فإنَّنا نربط هنا بين الديمقراطيّة وقضايا حماية الشعب وصيانة حقوق الأفراد جميعاً داخل الدولة. ولا يقتصر الأمر على حماية حقوق أفراد معينين أو فئة واحدة مثلاً، بل يضم الأمر كافة أفراد المجتمع... وقد ينظر إلَى الديمقراطيّة على أنّها حكم الأغلبيّة ومنح الأقليّة حقوقها، ويفهم من ذلك أنْ تحكم الأغلبيّة مع فسح المجال للأقليّة بأنْ تصبح أغلبيّة، أي يسمح للأقليّة بالمشاركة السّياسيّة".[25]

7- **الدكتاتوريّةDictatorship**: وتعني الاستحواذ التام على السّلطات الثلاث: التنفيذّية والتشريعيّة والقضائيّة، وتعمل بدافع التخويف أو القوة.

وهي "شكل من أشكال الحكم الاستبداديّ، الوراثيّ أو الشخصيّ، الممهور بطابع الطغيان؛ مثال حكم الواحد، ملكاً كان أم رئيساً جمهوريّاً، مدنيّاً كان أو عسكريّاً"[26].

8-**الأُوليغارشيّة Oligarchy**: وهي حكم القلة التي تهدف إلَى الثراء أو يكون هدفها الربح على حساب الشعب. أو هي حكم الأغنياء على حساب الفقراء.[27]

9 – الأَرستقراطيّة Aristocracy: وهي حكم القلة النخبويّة، أو حكم الخواص من الناس الذي يمتلكون ميزة في معرفة أو وجاهة أو مركز اجتماعيّ وغيره.

وكذلك قد تشير إِلَى الطبقة التي ترى أنَّها متميزة وممتازة عن غيرها، بما تملكه من مال، أو سلاح، أو حسب، أو نسب، بما يملكها مكانة اجتماعيّة رفيعة.[28]

10– العنف Violence: تعود أصول كلمة عنف "Violence" إِلَى الكلمة اللاتينيّة Violentia، وهذه في جذرها تعني القوة. وهي أيضاً متصلة بالكلمة ينتهك Violate والتي توحي بمعنى الهجوم والإيذاء والتدخل أو الفشل في إبداء الاحترام. والعنف مثل التحكم فهو يمنع الناس من تنفيذ أهدافهم، يعيدهم إِلَى الخلف ويضع العراقيل في طريقهم، والعنف مثل القوة: بفرضه على الناس أهدافاً وأفعالاً وسلوكاً معيناً دون غيره.[29]

وترى "حنّه آرنت" أنَّ العنف وليد عدم المعرفة بأهمية الشأن العام والفعل في فضائه، من قبل بعض الناس، مما يستدعي ذلك لديهم اللجوء إِلَى العنف بضديته على السّياسة؛ وتقول: «إنَّه لمن غير الواقعيّ ومن غير العقلانيّ أنْ تتوقع من الناس الذين لايملكون أدنى تصور لماهو الشأن العام أنْ يتصرفوا بشكل غير عنيف، وأن يتحاججوا بصورة عقلانيّة بالنسبة إِلَى مايخص مصالحهم»[30]، **والعنف** لديها بطبعه أدواتي؛ وهو: أداة ترافق القدرة، وبكلمة أُخرى، هي وسيلة لمضاعفة طبيعة القدرة. وهو محتاج إِلَى توجيه وتسويغ؛ توجيه إِلَى طريقة الهدف الذي يبغيه، وتسويغ من الطرف المستعمل للعنف[31] وبالرغم من أنَّ العنف لايعتمد على رأي عام أو وجود عدو معين، إلاّ أَنَّهُ يقدم أدوات تزيد من القدرة البشريّة.[32]

11– التوتاليتاريّة/ الشموليّة Totalitarism: أول من استعمل مصطلح الشموليّة كان جيوفاني أمندولا Giovanni Amendola وهو الصحفيّ والسّياسيّ المناهض للفاشيّة في 1923 وذلك في إشارة منه إِلَى معاداة موسوليني لليبراليّة واستهانته بقواعد ومبادئ القانون.[33]

تهدف التوتاليتاريّة إِلَى القضاء على الفعل الإنسانيّ، فسيطرتها "تنحى إِلَى إلغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إِلَى القضاء على كل ظاهرة عفويّة، بشريّة، عامة، ولا تكتفي بتقليص الحرية، أيّاً كان مبلغ الاستبداد في ذلك. إنَّ النظام التوتاليتاري هو غياب كل سلطة أو تراتبيّة من شأنها أنْ تعيّن نظام الحكم"[34].

12- **الليبراليّة Liberalism**: يصف لفظ الليبراليّة التقليد الثقافي الذي يؤكد على استقلال الأفراد، وروح المبادرة لديهم، وإمكانهم في تدبير أمورهم الخاصة بأنفسهم، دون العودة إِلَى سلطة مركزيّة في هذا التدبير، وكان بطابعه الأول: اقتصاديّ، ومن ثم تم التأكيد عليه من الناحية الاجتماعيّة.[35]

وتعمل الايديولوجيا الليبراليّة على رفض سيطرة السّياسيّ على الاجتماعيّ، ودعم سيطرة الاجتماعيّ على السّياسيّ، ليكون متكفلاً بالحريات الفرديّة، لكنه لايكفي القول بتبعيّة السّياسيّ للاجتماعيّ، فقد يعود ذلك بفائدة للأقوى مما يوقعنا في خطر سيطرة الأقوياء والأغنياء في المجتمع على العمل السّياسيّ، ولذلك فعلى الدولة الليبراليّة العمل من أجل الحفاظ على هذه التبعيّة، دون سقوط المجتمع في هيمنة الأقوى، أو هيمنة الرأسماليّ على السّياسة.[36] والكافل الوحيد للخلاص من هذه الخطر في التحول هو: القانون الكافل للحريات وقمع الهيمنات.

13- **العَلمانيّة Secularism**: لاتتعلق العَلمانيّة بالعلم كاشتقاق لفظيّ، بل ترتبط بالعامي أي الخارج عن السّلطة الدينيّة، وبكلمة أُخرى، تعني العَلمانيّة: "استبعاد الإعتبار الدينيّ من نظرته للعلاقات الاجتماعيّة والحياتيّة، وعلى المستوى السّياسيّ يرفض الشخص العَلمانيّ أنْ تتحدد علاقاته السّياسيّة بمعزل عن إرادته الحرة المباشرة. أما على المستوى العام فإنَّ العَلمانيّة: تقود إِلَى إبعاد المؤسسات الدينيّة عن ممارسة دور واسع في الحياة العامة".[37]

وقد أحدثتْ العَلمانيّة قطيعة مع التسويغ الدينيّ للشرعنة، القائمة على تأسيس الممارسة السّياسيّة على تقاليد دينيّة- كنسيّة، نزاعاً كبيراً في الوسط

الفكري والفلسفيّ استمر حتى القرن التاسع عشر. وذلك شَكَّل انعطافة كبيرة في فهم شرعيّة النظام من عدمها.[38]

14- **القوميّة Nationalism**: تعود كلمة القوميّة إِلَى جذر قوم، وهم المجموعة البشريّة التي تربطهم سمات مشتركة قد تكون لغويّة أو دينيّة أو عرقيّة أو حتى جغرافيّة.

والقوميّة: "هي الشعور بالانتماء إِلَى الأمة، والأمة هي المجموع الذي يعيش على أرض واحدة، وله تاريخ مشترك، وأهداف مشتركة، ولغة مشتركة".[39]

ويشوب مفهوم القوميّة الكثير من الالتباس والغموض وتتداخل مع مفاهيم أُخرى كالوطنيّة، إلاّ أنَّها لاتخرج كثيراً عن الشعور بالارادة الوطنيّة لإثبات الهوية أو الذات الوطنيّة، وحرية العمل الوطني واستقلاله، وذلك لايتم بالدقة إلاّ في قبال قوميات أو دول قوميّة أُخرى وكذلك تشتبك القوميّة كمفهوم مع الأمة، وتعود الأخيرة إِلَى الأصل اللاتينيّ من "العرق" وقد تطور مفهوم الأمة ليشمل الأرض التي يعيش عليها أفراد يشتركون بعرق وثقافة ولغة وتاريخ واحد.[40]

15- المجتمع المدنيّ Civil society: من أهم ما يركب مفهوم وواقع المجتمع المدنيّ هو التنظيمات الوسيطة والمنظمات غير الحكوميّة، والتي أصبحت اليوم شعاراً للدلالة على تمدين المجتمع وتحضره، لكنها ليستْ الوحيدة التي تشير إليه، إذ إنَّ هنالك أركاناً عدة ومن ضمنها هذه التنظيمات تشكل المجتمع المدنيّ ومعناه على المستويين (المفهومي والواقعيّ)، ويمكن أنْ نلخصها بالنقاط الآتية:

- **المجتمع المدنيّ** هو المجتمع الذي يتزامن وجوداً مع الدولة أو متضمناً فيها والتي يشترط فيها بالتوازي أنْ تكون متفقة مع مفهوم الدولة الأمة والمواطنة، والتي تقوم على أساس القانون الذي يمثل التعاقد الحاصل بين الأفراد فيما بينهم لانتخاب فرد أو هيئة تحفظ هذا التعاقد والاتفاق لصنع المجتمع المدنيّ (المجتمع القانونيّ) وهو ماتجلى بوضوح في نظرية هوبز ولوك عن المجتمع المدنيّ.

- **المجتمع المدنيّ** بمعنى المجتمع التجاريّ الذي يستقل فيه الاقتصاد وإنتـــاج الثروة، وهذا مارأه آدم سميث. وبقدر ما قاله سميث عن التنظيم الـــذاتي لهذا المجتمع، إلاّ أنَّ هنالك رؤية جاءتْ في مابعد مع هيغل ومـــاركس اللذان وجدا أنَّ هذا المجال الاجتماعيّ هو مجال مصالح متعارضة، وليس كما قال عنه سميث بأنه متجانس ومنظم.
- **المجتمع المدنيّ** يمثل المؤسسات الوسيطة التي تمثل الوساطة بـــين الفـــرد والدولة، وهذا ما نظّر له مونتسكيو في كتابه "روح الشـــرائع"، ودور هذه المؤسسات هو في حماية الفرد من جبروت الدولة وحماية الدولة من رعاع المجتمع، وهنالك غاية أُخرى من الجدير أنْ تذكر وهي السّـــلطة وتقسيمها ولا مركزيّتها، وكذلك فإنَّ مقاربة توكفيل جاءتْ لتصـــف المجتمع المدنيّ بأنَّه متمثلاً بالاتحادات الطوعيّة التي لايمكن أنْ توجد دون المجتمع التجاري والمؤسسات الوسيطة بين الفرد والدولة.
- **المجتمع المدنيّ** ببعده الأخير هو ما ينشيء المجال العام "public sphere" لتداول المعلومات أو المشاركة في المجال العام وخلق رأي عـــام، ودور الإعلام والثقافة في ذلك، لأنَّها التي تسمح بنشر آراء متعددة ومختلفـــة وشفافة، وهذا ما جاء مع هابرماس(41).

تمهيد

في ماقبل الفلسفة السّياسيّة اليونانيّة
الفكر السّياسيّ الشرقي

هنالك أنظمة عدة قامتْ، وحكمتْ، ونمتْ، وتطورتْ، ثم انهارتْ قبيل ظهور شكل النظام السّياسيّ في الغرب مع اليونان. هذه الأنظمة لم تكن بالقيمة التنظيريّة الكبيرة إلاّ ماندر، كما مع المنجز الصيني أو الهندي أو المصريّ أو العراقيّ القديم، ولقرب بعض منها من البيئة المعرفيّة للقارئ "العربيّ" سنمر على طبيعة ما أُنجز فيها وهي: بلاد النيل والرافدين "مصر والعراق" لنقف على أهم ما قدم أو مورس من أفعال وتأطيرات سياسيّة.

الحكم في مصر وتحولاته

إذا كان الفكر السّياسيّ يرتبط قِدماً بتأسيس المجموعة البشريّة وظهورها، فلابد لأي مجتمع، في أي زمن كان أو لايزال أو سياتي، من قواعد تحكمه وتنظمة ليعيش في ظلها. وكان لمصر الفرعونيّة أبرز تلك التجليات للفكر السّياسيّ، إذ كان الوضع ماقبل أُسر مصر في 4000 سنة ق. م. في قبضة مجموعة من الحُكّام المحليين الذي لايربطهم سوى نهر النيل، وما يجلبه من محفّزات بسبب التجارة القائمة بواسطته، ومن ثم تطور هذا النظام ليتحول من منطق القبيلة إلَى الوحدة السّياسيّة والإداريّة المنظمة كما في حكم الأُسرات بعد الألف الرابع قبلَ الميلاد.(42)

ومرتْ الدولة في هذه الحقبة بثلاث مراحل هي:

1 - **الدولة القديمة أو الملك الإله:** كان من أهم خصائصها في الناحية السّياسيّة أنَّ الملك "الإله أو ابن الآلهة أو المخول منا" يحكم بوزرائه وهم بدورهم

يحكمون الحُكّام المسؤولين عن الأقاليم، ومسؤولي الاقاليم يحكمون عمد ومسؤولي البلدان أو القرى، وهؤلاء يحكمون الفلاحين. ومن الناحية الاجتماعيّة كان المجتمع المصري ينقسم إِلَى مجموعة طبقات، على رأسه فرعون ومن ثم النبلاء ومن ثم خدام الأرض، وكان من الصعب جداً الانتقال من طبقة إِلَى أُخرى في هذا النظام، ويزداد صعوبة إذا كان الانتقال نحو طبقة الملك أو الفرعون وذلك لأنَّ الملك هو الإله. أما من الناحية الدينيّة فقد كان الملك هو حلقة الوصل بين العالم الأرضي والناس وبين الإله الأعظم أو السماء، ويعاونه في ذلك مجموعة من الكهنة الذين مركزهم فوق عامة الشعب.[43]

2- **الدولة الوسطى والراعي الصالح:** تميزتْ هذه الحقبة من الحكم المصري بانحلال الحكومة المركزيّة وظهور النظام اللامركزيّ، فكان للحكام المحليين أنْ يتمتعوا بحكم داخل مناطقهم وبسلطة مطلقة، وكذلك تميزتْ بظهور شخصية للأفراد المحكومين، بالرغم من نصيب الإله من الحكم الأعلى، وطالبوا بالمساواة الاجتماعيّة والعدل الإنسانيّ، وذلك جعل فكرة الإله المطلق التي يوصف بها الحاكم "الفرعون" تتحول نحو الملك "رع" أي اليقظ الذي يحاول الحفاظ على مصلحة أُمته ويعمل من أجل تطبيق العدل الإلهي على جميع الناس. إلاّ أنَّ هذه الأفكار في المساواة والعدل قد اقتصرتْ على المصريين دون غيرهم من الاجانب الذين عَدّهم المصريون أشبه بالحيوانات، ويمكننا أنْ نلمح في هذا النظام جمع للمتناقضات في حرية الفرد وسلطة الملك والنظام اللامركزيّ ووجود الإقطاع، وبالرغم من الاستقرار السّياسيّ الذي كانتْ تشهده هذه الدولة إلاّ أنَّها قد تلاشتْ بكل أوضاعها بغزو الهكسوس لهم.[44]

3 - **الامبراطوريّة ولامركزيّة الحكم:** يعد مطلب التحرر من الهكسوس وطردهم عاملاً أساسيّاً لتكوين الامبراطويّة، ولذلك أدى إِلَى ترك أثر في الفكر السّياسيّ في مصر لأنَّه[45]:

أولاً: لم يبق في نفوس المصريين، حينها، أي شعور بالطمأنينة والأمن، بسبب الحملات العسكريّة التي تقع عليهم.

ثانيّاً: إنَّ المطالبة باتساع الامبراطوريّة لم يقتصر على الملك وحده، وللقيام بهذه المهمة أُضيف عدداً كبيراً من الموظفين والمسؤولين، ككبير الآلهة، وحكام بعض الأقاليم ووزراء آخرين.

ثالثاً: إنَّ اتساع الامبراطوريّة المصريّة أدى إِلَى تعيين مندوبين لهم في مختلف البلدان المفتوحة منها في آسيا، وأفريقيا. وكانوا يحكمون باسم الملك.

رابعاً: ظهرتْ ظاهرة الربح على حساب المنصب، والموقع الإداريّ. فقد استفاد القائمون على الحكم المحلي ورجال الدين فوائداً ماديّةً جزاء قيامهم بتيسير مهمة الحكم في تلك المناطق. مما زاد الفجوة بين الحُكّام والمحكومين.

خامساً: نظراً لحاجة الحكومة إِلَى من يساعدها في الحكم في تلك التوابع، نجدها قد أضافتْ جنوداً وخدّاماً للمعابد، مما جعلهم يشكلون طبقة جديدة داخل المجتمع المصري آنذاك. علاوة على طبقة الملك وأتباعه المقربين والكهنة ورجالاتهم.

سادساً: كثر عدد المصريين الذين يسافرون أو يقيمون خارج بلدانهم من أجل مهام رسميّة، كما أقبل على مصر الكثير من الأجانب، مما جعل التبادل على أوجه حتى وصل تبادل في الآلهة واختلاطها، فأصبح المصريون يقدسون آلهة غيرهم من الأجانب والعكس كذلك.

سابعاً: كان لإتصال المصريين بالشعوب الأُخرى المختلفة عنهم، أنْ أصبح في البلاط الملكي الحاكم الكثير من أبناء الشعوب هذه. وبذلك فقدتْ نقاوة الدم أو مفهوم العرق والأُمة المنغلقة على نفسها كما كان في المرحلة الثانية السابقة.

وكان لكل من زيادة قوة سلطة طبقات الموظفين، الذي تنازعوا على إدارة أقسام الحكومة المختلفة، وازدادتْ بسببها الرشوة والفساد والإهمال في العمل، وضعف الإدارة المركزيّة لمصر وفقدان الهيبة الإلهيّة للملك، أنْ جعل الامبراطوريّة المصريّة تنهار وتتلاشى.

السّلطة في العراق القديم:

يمكن أنْ نُميَّز أولى لحظات تميز الكيان الاجتماعيّ والسّياسيّ في العراق القديم مع الفترة الممتدة بين 3500 -2500 ق.م، والمرتبطة بالحضارة السومريّة في جنوب العراق، والتي امتد نفوذها لتصل إلَى الأجزاء الوسطى والشماليّة من العراق، بل وأضافتْ إليها اجزاءً من سوريا الحديثة، وكانتْ هذه الحقبة تمثل نمطاً للتحالف السّياسيّ بين مجموعة من الدول- المدن التي كانتْ قائمة آنذاك في العراق. ثم تلتْ هذه الحقبة مرحلة أكثر نضجاً وهي التي رافقتْ الحضارة الأكديّة، التي مثلتْ نوعاً من الاتحاد السّياسيّ، وبانهيارها عادتْ التجزئة لفترة أُخرى إلَى حين ظهور الحضارة البابليّة وعودة مجد الوحدة العراقيّة مع حمورابي، بين 1792-1750 ق.م، وبعد ذلك تتالتْ الكثير من الهجرات السكانيّة وظهرتْ العديد من الهجمات العسكريّة المتلاحقة، حتى قيام الدولة الاشوريّة، لتسقط هي الأُخرى بسبب تلك الهجمات التي لم تهدأ من الشعوب المهاجرة الجديدة، واذن ذلك بعودة بابل من جديد، لكنها لم تلحق الأُخرى إلاّ أنْ تكون تحت مطرقة الغزوات.[46]

وبالرغم من كل عوامل وظواهر الصراع وعدم الاستقرار السّياسيّ في بلاد الرافدين إلاّ أنّنا يمكن أنْ نكشف عن بيئة سياسيّة لها عناصرها ومقوماتها التي تعد بدورها مصادراً أساسيّة للفكر السّياسيّ في وادي الرافدين القديمة، وهذه البيئة قد تضمنتْ:

1- قوة السّلطة السّياسيّة المتمثلة في شخص الحاكم المفوض إلهيّاً، والذي دائماً ماكان يظهر بهيئة أُسطوريّة ويحظى برضا الآلهة واختيارها.
2- القوة العسكريّة التي يمتلكها الحاكم ويعوّل عليها كثيراً في فرض سيطرته وسلطته على المحكومين والرعايا.
3- الشرائع القانونيّة التي كان يصدرها الملوك، آنذاك، والتي تُعد مصدراً لتنظيم الحياة العمليّة والسّياسيّة. ومن أمثلة ذلك شرائع "أُوركاجينا" و"أُرنمو" و"حمورابي"، والتي كانتْ متعددة بتعددهم، ومختلفة باختلاف المعتقدات التي يعتنقوها.[47]

وكانتْ الوظائف السّياسيّة للحاكم تتجلى في اربع مهام هي: [48]

أولاً: المحافظة على وحدة البلاد، والعمل من أجل توسيع نفوذها ورقعتها الجغرافيّة، بالضد من واقع التجزئة إِلَى دويلات مستقلة ومتناحرة.

ثانيّاً: إدارة الشأن العام للبلد، وذلك عبر إدارة المؤسسات العامة وتسيير شؤونها وأحكامها، وتنظيم الإدارة الحكوميّة.

ثالثاً: قيادة الجيش وتنظيمه، لأنَّه أهم أدوات الحفاظ على الوجود الداخليّ والخارجيّ للدولة.

رابعاً: المهمة الدينيّة، التي تكون جزء من طبيعة ومنطق النظريّة الدينيّة لأصل الحكم السّياسيّ، إذ إنَّ الملك هو الإله أو ابنه أو من فوَّضه.

أما عن آثار هذه البيئة السّياسيّة فيمكننا أنْ نلحظها، سلباً وايجاباً، على مختلف ميادين المجتمع، والاقتصاد، والسّياسة نفسها، والدين، والتجارة، والزراعة، فقد عمل تداول السّلطة العنفي إِلَى اخضاع طرق ومصادر المواد الأوليّة كالخشب والأحجار والمعادن لنفوذ السّلطة لجلب المواد الضروريّة لبناء المعابد والقصور والمنشآت الحكوميّة، كما أثَّر ذلك التداول على مكانة الآلهة والكهنة، وأُلوهية الملوك. ولايمكن أنْ نتغاضى عن التغيير الذي لحق باللغة وازدواجها بسبب الهجرات المتبادلة والاختلاط الكبير لشعوب بلاد الرافدين، وأثَّر تغير السّلطة وآلياتها في تغيير في طبقات المجتمع، ولاسيّما بعد جلب الأسرى واسكانهم في مناطق معينة من العراق القديم، وكذلك ظهور الألقاب والوظائف السّياسيّة الجديدة للحُكّام ومن استحدثتْ مهامهم للحكم والادارة.[49]

الفلسفة السّياسيّة عند اليونان:
من المثال إِلَى فحص الواقع والتنبؤ به:

ماقبل أفلاطون:
التفكير السّياسيّ من الأُسطوريّة إِلَى الديمقراطيّة فالقوة

لم تكن الحال السّياسيّة عند اليونان جليّة قبل القرن السادس قبل الميلاد، وبالرغم مما احتوته بعض أشعار هوميروس (في الألياذة والأُوديسا) وهزيود (في الأعمال والأيام) من أفكار سياسيّة، إلاّ أنَّ تأويلها غالباً ماكان يوقعنا في الغموض والاختلاف، وكانتْ التعبيرات السّياسيّة، آنذاك، تمتاز باسلوبها الأدبيّ لا التأثير الفعلي. ولذلك لايمكننا أنْ نتكلم عن سياسة مستمدة من أشعار هوميروس وهزيود، باستثناء بعض الحِكَم ضد الانغلاق والتعصب السّياسيّ عند هوميروس، وبعض الأفكار ضد الملوك ونقدهم وفضح ممارساهم العوجاء كما قدمها هزيود.[50] وكان هوميروس قد تعرض لآراء تتعلق بصنف وشكل النظام السّياسيّ، ورأى أنَّ أفضلها: "الملكيّة البطلة" وذلك ماجاء في النشيد الثاني من الالياذة، اذ يرى أنَّ السّلطة ذات الرؤوس المتعدد غير مقبولة، ولذلك علينا أنْ نعمل من أجل ألاّ يكون لنا إلاّ سيد واحد، وهو الملك. الذي ياخذ سلطته من الآلهة. ويوصف العالم الهوميروسيّ بالعالم ماقبل السّياسيّ لأنَّه قبل ظهور معنى وواقع المدينة اليونانيّة. بينما ذكر هزيود واجبات الملوك ودعاهم إِلَى الحزم والحكمة.. كما وقد تضمنتْ أعماله تبريز لمفاهيم العدالة والنظام الشرعي والسلام.[51] كان المجتمع اليونانيّ مجتمعاً يتألف من عائلات أو قبائل مشتتة ويفتقر إِلَى السّلطة السّياسيّة المركزيّة أو سيادة القانون، وحسب هوميروس كان الفرد

الذي يتمتع بالمزايا الحربيّة، من قوة ومهارة وقدرة عالية في استعمال السلاح، هو الذي يتحمل عبئ الدفاع عن العائلة والمجاميع البشريّة التي يرتبط بهـا، ولـذلك كانتْ هذه المزايا موضع اعجاب وتقدير كبير، وتأسيساً على ذلـك، ارتبطـتْ الفضيلة عند هوميروس بهذه المزايا، إلاّ أنَّ ذلك تراخى في أعمال هزيود واتجه لديه منحى الفضيلة بعيداً، نسبيّاً، عن الروح العسكريّة.[52]

مجَّد هوميروس الحكم الملكي. لكن المَلَكيّة التي كان يريد أنْ يحكـي عنـها هوميروس تختلف عما كان من نمط للمَلكيّة في الشرق، التي كانتْ تقـوم علـى الاستبداد والمركزيّة البيروقراطيّة التي تحضر في كل مكان؛ بينما هو يتحدث عـن الملكية او الحكم للواحد بمعنى عدم تقسيم القيادة وذلـك لايتعلـق إلاّ بـالجيش والحرب. ولذلك نجد ج. شوفاليه يرى أنَّ هوميروس كـان يتـنفس الكراهيّـة للطغيان والمفهوم الشرقي (بلغته البربريّة) للسلطة، وفي الوقت نفسه يجده يتـنفس حب الحرية القائمة على القانون، فكان يعتقد بالديمقراطيّة.[53]

وقد بلغتْ حياة الأثنيين العامة أوجها في الربع الثالث من القرن الخامس قبل الميلاد، و لم تبلغ الفلسفة السّياسيّة شأنها إلاّ بعد انهزام أثينا في حربها مع أسـبرطة، وكان الأثينيون ينغمسون في النقاشات السّياسيّة ومسائل تصريف شؤون الحكـم فعاشوا في جو من المجادلات والمناظرات، و لم يتركوا شأناً سياسـيّاً إلاّ ومحّصـوه وفحصوه. ومما لاشك فيه أنَّ التعرف على أحوال الدول الأجنبيّة كان عاملاً مؤثراً وأساسيّاً في نشأة الفكر السّياسيّ وتطوره[54]

– السفسطائيون[55]:

معيار القوة ومعنى القانون:

لم تكن للسفسطائيين فلسفة خالصة ومذهبيّة ومدرسيّة معينة، بل كانوا يعلمون الطلبة الموسورين لغرض دفع الاجر مقابل تعليمهم. وبدأوا بنقض قيمة المعارف المستوحاة من القياس إِلَى الطبيعة أو الواقع، فليستْ الحقيقة موضوعاً يمكننا أنْ ننجز مقولاً فيها للمطابقة مع العلم الطبيعيّ أو انجاز ماهو موضوعي أو عام أو مطلق، بل أصبح يتبع قوى الإنسان وحواسه ورأيه الخاص، بناءً على قول **بروتوغوراس**: "الإنسان مقياس مايوجد ومالايوجد" أو بكلمة أُخرى: "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً".[56]

وينتج عن القول السابق، أنَّ الفعل السّياسيّ، بالضرورة، قائم على وجهة نظر الإنسان بوصفه فرداً. وإذا كان الفرد هو المعيار، فذلك يعني أنَّ ماسيفض النزاعات الناتجة عن التضارب في وجهات النظر هذه إنَّما هو القوة والغلبة.

أما القانون الذي كان ولايزال هو أداة فض هذه النزاعات فإنَّه عند السفسطائيين أخذ دلالات متنوعة منها مع السفسطائي **أنطيفون** إذ كان يمثل التعارف والاتفاق. وبذلك فيجب، وللحفاظ على سلامة الفرد منا وبالأساس من السفسطائيين، على الكل أنْ يخضع للقانون أمام الناس، وإن لم يجد عليه رقيباً فعليه أنْ يتبع الطبيعة البشريّة، التي تخضع بطبيعتها للنسبيّة، كما بينا، وبالتالي المصلحة الخاصة. ويتأسس على ذلك، أنَّ المرء لايصيبه هلكة أو ضرر من انتهاك القانون إلاّ إذا كُشفَ من غيره، والفعل بمقتضى الطبيعة الإنسانيّة الفرديّة، التي هي خلاف القانون القسري والمخالف لها، يستتبع نتائج وخيمة، لايمكن تفاديها، ذلك لأنَّ الأشخاص الذين لايمكنهم أنْ يسيروا وفق الطبيعة: هم الضعفاء. والطبيعة ليستْ

إلاّ الأنانيّة وحب المصلحة الذاتيّة. وهنا تكمن المجازفة. فالحياة على الطبيعة هي حياة الأقوياء.[57]

وكان **بروتوغوراس** يرى أنّهُ من الضروري على البشر أنْ يتمّلكوا فن السّياسة. وهو فن العيش في المدينة. وكذلك هو فن يفترض المجد والشعور بالحق والشرف. وتتضمن محاورات أفلاطون سرداً لما سمّاه باسطورة بروتوغوراس، والتي تُعّلم بأنَّ زيوس "كبير الآلهة اليونانيّة" أراد لكل فرد من بني البشر أنْ يناله نصيب من ذلك الشرف والحق. لأنَّ المدن تزول بزوال هذا الشعور المزدوج بهما.[58] إذ كان **بروتوغوراس** يعتمد تفسيراً أسطوريّاً في دعم المعرفة السّياسيّة بوصفها جزاءً من زيوس. فقد أعطى الأخير البشر، وبوساطة هرمس، الفن السّياسيّ. أي أنَّهُ وضع في قلب كل واحد منا الحياة والعدالة حسب الطبيعة البشريّة، وبذلك فـ **بروتوغوراس** كان قد برر الإيمان الإنسانيّ ومصيره برعاية وعناية الآلهة.[59]

ويرى **بروتوغوراس** أنَّ الإنسان لايتميز عن الحيوان في الطبيعة إلاّ بكونه أكثر ضعفاً منه في صراعه مع الحياة، ويصنف البعض بروتوغوراس كممثل لأهم حركة فكريّة تشبهتْ بها فيما بعد حركة التنوير في القرن الثامن عشر.[60]

ولقد علَّم **ثراسيّماك (ثراسيّماكوس)**، وهو أحد تلامذة جورجياس، أنْ تكون العدالة منفعة الأقوى. والحكومة، بوصفها من يمتلك القوة الأكبر، فهي تشرع قوانين لمصلحتها وحسب صنف نظامها. فالحكومة الديمقراطيّة تشرع قوانيناً ديمقراطيّة، وحكومة الطغيان تعمل من أجل تشريع قوانين طغيانيّة، وهكذا. ولذلك فليس هناك حق مطلق أو ثابت في كل زمان ومكان.[61] ورأى أنَّ واقع قوانين الدولة من اختراع الضعفاء الذين بلغ مكرهم أشده، وذلك للسيطرة على الأقوياء وتجريدهم من حقوقهم الطبيعيّة التي تجتمع في القوة. ولذلك فإنَّ القوة مايجب أنْ يحكمنا، لأنَّها تمثل طبيعتنا خلاف القانون المصطنع.[62] وعلى هذا النحو فسّر **كريتياس** الاعتقاد الشعبيّ والايمان بالآلهة على أنَّه: "اختراع من جانب سياسيّ محترف للسيطرة على الغوغاء عن طريق الخوف"[63]. ولذلك جاء **كالكيز (كليكليس)** ليعلن أنَّ الحق الطبيعيّ للأقوى، أو الأفضل، وأنَّ أعمالهم هي ماتستحق أنْ تمثل العدالة وينص عليها القانون.[64] وأنَّ صناعة قانون مخالف

للطبيعة هو بمثابة انتصار لإرادة الضعفاء وذلك مرفوض لأنَّـه لـيس إلاّ خدعـة وعرقلة للحقيقة التي هي القوة.

وإذا لم يكن هنالك إلاّ القوة منطقاً، بسبب فقدان الصـواب الموضـوعي، ونسبيّة كل شيء، فإنَّ "قوانين الدولة يمكن ألاّ تتأسس إلاّ على القوة، والعـادة، والقناعة. إنَّنا غالباً مانتحدث عن القوانين العادلة والقوانين الخيرة ولكن أنْ نتكلم بهذه الطريقة، معناها أنّنا نُضمِّن كلامنا وجود معيار موضوعي للخير والعدالة بـه يمكننا أنْ نقارن القانون ونتبين ما إذا كان يتفق مع ذلك المعيار أم لا. وبالنسـبة للسفسطائيين، الذين أنكروا أي معيار من هذا النوع، يصبح من اللغو الحديث عن القوانين العادلة والخيرة، فما من قانون خير أو عادل في ذاته، لأنَّه لايوجـد شـي اسمه الخير أو العدالة، أو إذا استخدموا كلمة مثل العدالة فإنَّهم يحددونها: هل تعني حق الأقوى أو حق الأغلبيّة؟"[65]

وبصورة عامة يمكننا الكلام عن ثلاث مميزات للحكم اليونانيّ، ولاسـيّما في أثينا، في فترة السفسطائيين ومابعدها، لاحقتْ ولاصقتْ ممارساته، هي: [66]

1- **المساواة السّياسيّة**: وإليها يستند الديمقراطيّون، وبالرغم من عدم ظهور الديمقراطيّة كمفهوم مستقر حينها إلاّ أنَّهُ كان يعبر عنها بثلاثة مفاهيم هي: (ايزوغوريا وايزونوميا وايزوقراطيا)، والأولى تعني المساواة تجـاه القانون، والثانية المساواة في المشاركة في شؤون الدولة، والثالثة المساواة في المشاركة في الحكم. وكانتْ المساواة، عموماً، حاجزاً وحجاباً ضد كل أشكال استعمال القوة المسرفة، وبالرغم من نقّاد هذه النقطة إلاّ أنَّ الديمقراطيّة حقا تفقد معناها دون المساواة السّياسيّة.

2- **المساواة الاجتماعيّة**: كان الديمقراطيّون يعملون على إنجـاز بعـض التدابير ذات الصفة الاجتماعيّة: كمعونات لتـدبير مشـاركة العامـة ومساهمتهم في الحياة السّياسيّة، وكانتْ هنالك بعض الأفكـار الـتي طبقتْ ومنعتْ مشاركة البعض من امثال النساء والعبيد والأجانـب في الحياة العامة والشأن العام مما جعل القول بالمساواة الاجتماعيّة ضرباً من اليوتوبيا.

3- **حكومة الشعب**: كانتْ المواطنيّة عند اليونان تمثل وظيفة للشخص المؤهل بشروط الحقوق والواجبات. ولذلك كان على الشعب عامة أنْ يشاركوا ويسهموا في صنع الحياة السّياسيّة، وحتى السّلطة التنفيذيّة والقضائيّة لم تكن حكراً على جماعة دون غيرها، فقد أضعف استبدال القضاة وذوي المناصب، دوريّاً، كل مركزيّة السّلطات وهيمنتها.

سقراط Socrates (470–399 ق.م):

الفضيلة والسّياسة:

سقراط ابن لنحات يدعى سوفرنيسكوس، وأُم قابلة تدعى فينارته، و لم نعلم عنه شيئاً مباشراً، فلم يترك أثراً مكتوباً، لكن وبغض النظر عن البحث في شخصية **سقراط** وحقيقته من الشك فيها، والأخذ والرد في ذلك، سنسلم بوجوده لأدلة عدة منها: وروده لا كشخص رمزي أو فني داخل نص أدبي أو حواريّ، كما يدعي البعض، بل كشخصية تاريخيّة تمتلك سرداً من مواقف تاريخية تخصه على لسان أفلاطون وأرستوفان وأكزنوفان وكذلك تلاهم أرسطو، الواقعيّ في نصه، ليحكي عنه آراءً ومواقفاً.

عمل سقراط، وعلى خلاف السفسطائيّة، على إدخال البعد الأخلاقيّ في نظريته للمعرفة، وما استتبع ذلك في جل فلسفته والسّياسيّة منها على الخصوص. فانطلقتْ تعاليمه من الاعتقاد: إنَّ الفضيلة هي المعرفة. وبذلك فهي تُتَعلّم وتُعلَّم. ولاتعرف النتائج السّياسيّة التي خلص لها **سقراط** بالدقة، إلاّ أنَّ الربط الذي صاغه بين الفضيلة والمعرفة أمراً جعله يستتبع القول بأنَّه ناقد للديمقراطيّة ونظامها السّياسيّ، لأنَّها تفترض المساواة في قيمة الصوت بين من يعرف ومن لايعرف، أو بين العالم والجاهل. وكذلك يمكننا أنْ نفهم محاكمة **سقراط** والحكم عليه بالإعدام على ضوء اعتبارات سياسيّة كذلك. وأنْ تكون الفضيلة هي المعرفة فإنَّ المعرفة بالشأن السّياسيّ هي الفضيلة بجزئيتها.[67]

يرى سقراط أنَّ الإنسان: روح، وعقل يسيطر على الحس، ويديره، ويدبر شأنه. والقوانين العادلة إنَّما تصدر عن العقل، وهي تطابق الطبيعة الحقيقيّة للإنسان. (وهنا مكمن الخلاف مع السفسطائيين). فمن يحترم القوانين العادلة إنَّما يحترم العقل والنظام الإلهي لأنَّ القوانين العادلة هي صورة للقوانين الإلهيّة. وإذا

احتال البعض على هذه القوانين ظناً منه أنَّهُ لايناله القصاص أو العقوبة، فإنَّــه إنْ سَلِمَ في هذا العالم فإنه سيؤخذ بالقصاص في الحياة المقبلة.(68)

يعتقد البعض أنَّ الثلاثة الذي وجهوا الإتهام لسقراط وهم: مليتوس وليكون وأنيتوس، لم يكونوا إلاّ رجالاً من قَش، والحقيقة إنَّما كانتْ في دوافع من يقــف خلفهم من رجال أقوياء ظلوا خلف الكواليس والأضواء. وهم رجــال السّياســة والنظام الديمقراطيّ القائم آنذاك. فقد أظهر سقراط بغضاً لها، وبالرغم من أنَّــهُ لم يكن مع حكم الصفوة والمتميزين، من الذين يوصفون بالأرستقراطيين وحكمهم، إلاّ أنَّهُ لم يستطع التكيف مع حكم الغوغاء الذي ظهر بصورة الديمقراطيّــة. ورأى سقراط أنَّ حكم الدولة يجب أنْ يكون بيد الحكماء والعاماء والخــبراء بالشــأن السّياسيّ والمدربين على الحكم، وإنْ كانوا قلة. كما أنَّهُ لم يشترك فعليّــاً في أي دور في الممارسة السّياسيّة، بل فَضَّل أنْ يقود الشباب ويــدربهم علــى تحصــيل الخبرات والفنون عسى أنْ تقع في أيديهم يوما ما إدارة الدولة.(69)

لم يكن سقراط، كما بيَّنا آنفاً، على وفاق مع النظام القائم وهو الديمقراطيّ، وذلك لايعني تخوف الديمقراطيّين منه، فقط، وإنَّما لأنَّ الأثنيون لايزالوا، حينــها، يضمرون الكثير من التوجس والخيفة من الإرهاب الأُوليغارشيّ "حكم الــثلاثين طاغي" مما يجعلهم غير راغبين بكل مناوئ للديمقراطيّة البديلة لهم، وعَدّو، بذلك، سقراط مهدداً للنظام ولأثينا. لأنَّه برؤيته التي تقول: إنَّ السّياسة تتطلب نوعاً من الخبرة التي لايمتلكها عامة الناس، قد جعلهم يشعرون بضرورة التخلص منه.(70)

أُعدم سقراط، نتيجةً لتلك الإتهامات التي تضمنت: إفساده لعقول الشــباب، وإنكاره لآلهة أثينا، ودعوته لآلهة جديدة، وبذلك تتوج سنين سقراط بعقوبةٍ بدل التكريم. والمحرك في الأمر كله كان خبث السّياسيّين حينذاك.

وقد عُدَّ سقراط، من قبل البعض، مؤسساً للفلسفة السّياسيّة. وبالرغم من أنَّهُ لم يكتب أي كتاب، إلاّ أنَّهُ استحق ذلك لمعالجته ودراسته موضــوعات تخــص الشأن الإنسانيّ، كتلك الأشياء التي تخص العدالة والنبل والخير الإنسانيّ، متجاوزاً بذلك الموضوعات ذات الطبيعة الإلهيّة ومايتعلق بها، ولعل ذلك لاعتقاد ســقراط بأنَّ الآلهة لاتستحسن محاولة الإنسان دراسة ما لاتريد أنْ تكشفه الآلهة، ولاســيّما

الأشياء الموجودة في السماء. فاكتفى بقناعة بدراسة مايتعلق بماهو كائن وكيف يمكن أنْ نتجاوزه بسؤال: ماذا عساه أنْ يكون؟ أو ماذا ينبغي أنْ يكون؟ لكي ينحو تجاه المثال وتخطي الواقع البشريّ المزريّ، وضياعه في عدم فهم مطالبه، وماهو عادل وخير له.[71] وبذلك فقد نقد سقراط التوجه السفسطائي في تفسيره للسياسة. فإذا كانتْ السّياسة عند السفسطائيين: "فن له نفس طبيعة البلاغة،... وفن يجلب المال والسّلطة والنجاح. [فإنّ] سقراط كان يرى فيها أحد فروع السلوك الإنسانيّ الذي يسعى للخير الحقيقي، المرتبط بموقف ما للنفس، وليس للخيرات الظاهريّة. ولهذا فإن الإعداد الخاص المطلوب لربَّان المدينة يجب أنْ ينظر لما هو أعلى من الإعداد الذي يحتاج إليه ربَّان سفينةٍ، أو جنرالٍ، أو طبيبٍ من أجل السيطرة على فنِّه الخاص".[72]

أفلاطون Plato (427-347 ق.م.):

من حكم الفيلسوف إلَى حكم القوانين:

ولد أفلاطون حوالي 427ق.م. من أُسرة أَرستقراطيّة اثينيّة. وكانتْ لنبالة أصله وقرابته، أنْ أهلته للعمل في مضمار السّياسة. كان تلميذاً بارزاً لسقراط، ولم يفارقه إلَى يوم محاكمته واعدامه. قام بسفرات عدة خارج أثينا وله تحولات فكرية مختلفة، استطاع أنْ يؤلف كتبه بطريقة حواريّة أدبيّة، وهذه المحاورات كثيرة من أهمها في موضوعنا: محاورة "الجمهوريّة" و"السّياسيّ" و"القوانين". ويمكن لمساره السّياسيّ أنْ يكون سيرة لحياته برفقة ما ألّفه وكتبه.

يُعَد أفلاطون أكبر وأهم محطة في تأسيسات الفلسفة السّياسيّة، بل حتى قولنا، في الصفحات السابقة، إنَّ سقراط هو المؤسس للفلسفة السّياسيّة، فذلك إنَّما يعني ما نقله أفلاطون وماحكاه عن شخصيته الروائيّة "الرمزيّة" في المحاورات أو الحقيقيّة تاريخيّاً. لذلك فهو صاحب النص التأسيسيّ الأول في الفلسفة السّياسيّة.

يُضَمِّن أفلاطون رؤيته في السّياسة وجهتين:

الأُولى: اللسان السقراطيّ في الدفاع عن رأيه والنطق به.

والثانية: بناء نسق فلسفيّ، يقتضي رأيه في نمط الحكم، تأسيساً على آراء في المثل، والنفس، ونظرية المعرفة.

- غاية الدولة ومهمتها عند أفلاطون:

غاية الدولة ومهمتها عند أفلاطون "أنْ تهيء أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة، كغاية الفرد سواء بسواء؛ أي أنَّ غايتها تحقيق الفضيلة.... إنَّ الدولة تنشأ حينما يشعر الناس بأنَّ الواحد منهم لايستطيع أنْ يكفي نفسه إشباع حاجاته، فيجتمع الناس بعضهم مع بعض لكي يستطيع الواحد أنْ يكمل الآخر،

ويحقق له من المنافع ما لا يستطيع هو وحده أنْ يحققه؛ أي أنَّ الأصل: إنَّ الناس كانوا زراعاً وصناعاً، ثم اجتمعوا من أجل تحقيق غاياتهم، ثم لَمّا ظهر الترف اقتضى ذلك إنشاء طبقتين أخريتين: أحداهما طبقة الحُكّام؛ والثانية طبقة رجال الجيش"[73]، وذلك يعني أنَّ لنشوء الدولة، بداية، سبب اقتصاديّ؛ يعتمد على الكفاية الاقتصاديّة.

وسنمر لتبيان آراءه في الفلسفة السّياسيّة والدولة ورجالها على كتبه الثلاث: "**الجمهوريّة**، **والسّياسيّ** أو رجل الدولة، **والقوانين** أو الدساتير".

1- كتاب الجمهوريّة:

ألَّفَ أفلاطون كتاب الجمهوريّة بعد عودته من رحلة سفر إِلَى سيراكوزا التقى فيها بديونيزيوس الكبير الذي كان حاكماً معروفاً بطغيانه وإرهابه لشعبه، وحاول أفلاطون، لكي يغير من أسلوب حكمه، أنْ يطلعه على الفضائل الأخلاقيّة وسبل إدارة المدينة بالعدل. إلاّ أنَّ ديونيزيوس لم يرقه مايقوم به أفلاطون من تدخل في شأنه وشأن مدينته، فشهَّر به وعنَّفه وأذاقه العذاب الجسدي والنفسي، حتى عرضه للبيع في سوق العبيد (النخاسة) ولولا أنَّ أحد القورنائيين (انيسيريس) من أتباع سقراط قد افتداه وأخرجه مما هو فيه، لتغير مصير وتاريخ أفلاطون. وبعد تحريره هذا عاد إِلَى أثينا ليستقر فيها، وعلى إثر هذه العودة أُسس أكاديميته التي اختار لها مكاناً بعيداً عن المدينة في حدائق سُمِّيَّت باسم بطل يونانيّ قديم اسمه "أكايموس". وفي الوقت نفسه، شرع بتأليف وإنجاز كتاب الجمهوريّة وهو في عمر يقارب الأربعين عاماً.[74]

يتضمن كتاب الجمهوريّة نقاشات مطولة في موضوعات النفس والفضيلة والقوة والفن والتربية والتعليم والسّياسة. وتدور هذه الحوارات عبر شخصيات كل من:

1- سقراط الذي يمثل الشخصيّة الرئيسة، 2- وغلوكون 3-واديمنتوس (شقيقي أفلاطون) 4-وثراسيّماكوس (السفسطائي).

– النفس والمجتمع والعدالة:

يُقسِّم أفلاطون النفس البشريّة على ثلاثة أقسام هي: العاقلة والغضبيّة والشهوانيّة، [75] ويربط هذه القوى بمهام هي الحكمة والشجاعة والعفة. وهي، في الحال نفسه، تمثل هذه المهام الفضائل المخصصة لها. وربط، كذلك، طبقات المجتمع بهذه الفضائل. إذ إنَّ الحُكّام يرتبطون بالحكمة (بعد الشجاعة)، والمحاربون يرتبطون بالشجاعة، والصُنَّاع أو الزرَّاع أو الحرفيون (العوام) بالعفة. وهنا يظهر مفهوم العدالة بوصفه تأدية من كل طبقة لمهامها في "كُلٍ" يمثل المجتمع والنظام العادل. ولذلك فالعدالة تكمن في المحافظة على الفوارق بين الناس وليس الغاءها. [76] وبكلمة أُخرى: إعطاء كل ذي حق حقه. وقيام كل فرد بواجبه حسب وظيفته.

وبالدقة: يمكننا أنْ نفهَم الطبقات، التي يتميز بها النظام الاجتماعيّ في تصور أفلاطون، عبر تصنيفها إِلَى حكام ومحكومين، ويبدو هذا التصنيف منطقيّاً لأفلاطون. فهو تسلسل اجتماعيّ من الأعلى للأسفل: "الفلاسفة– الملوك أو الحراس الكاملون، والحرفيون والتجار الذين يؤلفون مجتمعين الطبقة الاقتصاديّة المهنيّة. إنَّهُ تسلسل صارم؛ لأنَّ هذه الطبقة الأخيرة هي الأدنى بالبداهة". [77] ويرى أفلاطون أنَّ هذا التصنيف يأخذ بُعداً طبيعيّاً، على أساس اختلاف الاستعدادات في داخل كل إنسان من محتوى الطبقات فهي "ترتكز على وجود ثلاثة أنواع من الناس: أولئك الذين أهلّتهم الطبيعة للعمل لا للحكم، وأولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أنْ يكونوا تحت رقابة غيرهم وتوجيههم، وأخيراً أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم، كالفصل النهائي في رسم الوسائل وتحديد الاهداف". [78] وهذا التنصيف للطبقات لايُورَّث وإنَّما يصنَّف كل فرد فيه حسب استعداده في أي طبقة يُضَمَّن، وذلك حسب ميله الطبيعيّ.

ونلاحظ، هنا، كيف أنَّ أفلاطون، ولكي يحافظ على التوازن بين مبادئ هذه الهندسة من النفس إِلَى المجتمع وتحقيق العدالة، يحاول تأويل العدالة بوصفها فضيلة للنظام الذي يعتمد على رأسٍ حكيم وجسدٍ في وسطه محارب وفي اسفله منتج. وتحقيق العدالة هذا إنَّما يكون باحتفاظ الأشخاص كل منهم بمكانه المناسب.

ولذلك نجده يتناول الكائنات الإنسانيّة من ناحيـــة وظيفتـــها ولـــيس بوصـــفها شخصيات. وهذا التوازن يجب أنْ يبدأ بالتوازن داخل الفرد في قوى النفس، ومن ثم توازن في بنية المجتمع ليكون عادلاً، وذلك يتحقق حينما نلحظ واقع الحـــاكم الفيلسوف.[79]

وهنا يُظهِر أفلاطون طبيعة الحاكم وضرورة امتلاكه لبعض الميـــزات، الـــتي تتعلق بفضيلة الحكمة والتفلسف. فهو يرى وجوب أنْ تتبع الطبقات مـــن الأدنى للأعلى بالطاعة، وللجم الشهوات التي تخص الطبقة الدنيا يجب أنْ يكون هنالـــك الحراس "المحاربين" وهؤلاء ينقسموا ليمثلوا:

1- فئة تحكم المدينة.
2- وأُخرى تدافع عنها.

ويرى أفلاطون أنَّ الحراس المؤهلين بالتعليم والمعرفة ليصبحوا كـــاملين هـــم الذين يلزم أنْ يدار الحكم بواسطتهم. وهؤلاء الحراس، سواء أنْ كانوا حكامـــاً أم جنوداً، "يلعبون دور المنقذين الأخلاقيّين للمجتمع؛ لأنَّهم يعملون دائماً من أجـــل الصالح العام وحسب. ومن ثم فإيجاد هؤلاء الحراس سيكون دائماً هـــو التحـــدي الأعظم أمام المجتمع"[80].

وفي المدينة الأفلاطونيّة، أيضاً، ضرورة للقاضي، وذلك لأنَّه يهتم "بتقويم من هو ذو طبع شرير، ولايقبل الانصلاح، أي معالجة نفس الإنسان الشرير بالقضـــاء عليها، والأرجح هو معاقبة أي شخص بقصد التوبة؛ وإنَّ مثل هذه المعرفة للقاضي لا تأتي إلاّ بعد طول خبرة ومِران، لأنَّ معرفة سبب الأعمال الشريرة إنَّما تتـــأتى بعد ان يشاهدها فيهم"[81].

- الحاكم الفيلسوف:

إذا كان العلم هو غاية الدولة، ومهمتها أن تفرضه، فذلك لايتحقق إلاّ عـــن طريق التعلم، وهذا التعلم لايمكنه أنْ يكون إلاّ بالتربيّة، والتربيّة بدورها لايمكن أنْ تترك للفرد حسب مزاجه، بل يجب أنْ تعلوه إرادة الدولة وتنظيمها، لأنَّ الغاية لها الفضيلة؛ والعلم هو تلك الفضيلة. ولذلك فالمهمة لتحقيق هذه التربيّة والإرشـــاد

تقع على كاهل الفلاسفة، ولذلك فيجب أنْ تكون الفلسفة الغاية الرئيسيّة للدولة.[82]

ومما سبق يبرر الكلام في **حُكم الفيلسوف** فإنَّه يتجلى هنا مع مايجب على الحراس أن يمتازوا به وهو التفلسف والتعليم الكامل. فيتم البحث عن أفراد يمكنهم استعمال التفكير الجدلي، ويمتلكون القدرة على بناء رؤية متكاملة وحقيقيّة عن واقعهم ليأسسوا مجتمعاً عادلاً. ولذلك يجب ان يختاروا من بقية الناس وعندما يبلغون سن الثلاثين يخضعون لتدريبات على مهارات وفنون الحجج الجدليّة. وبعد خمس سنوات من التدريب هذا، ويتم إرسال "حكام المستقبل" أو مشاريع الحُكّام، إِلَى المجتمع العادي، أو الكهف حسب الأُسطورة التي يمثّل بها أفلاطون ضياع المجتمع أو عوام الناس في الأوهام والخيالات وابتعادهم عن الحقيقة، ليعيشوا وسط عامة الناس ويشاركوا في الأمور العسكريّة، ويشغلوا، كذلك، مناصباً شبابيّة تلائم سنهم. وهنا يكمن الاختبار الذي يريده أفلاطون إذ إنَّ ثبات هؤلاء واثبات أنفسهم، وإظهار رباطة الجأش لاستمرارهم وحذقهم في ادراة هذه المناصب، يجعلهم مؤهلين لأنْ يكونوا حكّاماً بعد أنْ يدخلوا عَالم الفلسفة. ولايدخلوا هذا العَالم الأخير إلاّ بعد أنْ يتموا الخمسين عاماً، وحينها يأتي دورهم للعمل في السّياسة.[83]

وعبر هذا النظام التربوي الصارم يكشف أفلاطون عن أَنَّهُ لافرق بين الرجل والمرأة من أنْ يمثلوا وظيفة الحراسة أو الحكم. فالمؤهلات هي فقط التي تؤخذ في الحسبان، وليس الجنس. لكنه يعود ليؤكد: إنَّ طبع الحراسة لدى الرجال أقوى من المرأة. وهذا النظام من تربية وتأهيل الحراس ليكونوا حكّاماً، يعد حجر الزاوية في البناء لكتاب الجمهوريّة لأفلاطون، وفلسفته نحو حكم الفيلسوف. إنَّ تكوين الحراس يجب أنْ يجعلهم كاملين عقليّاً غير قابلين للتأثر بالتطفل والفرديّة، كما يجب عليهم أنْ يزيلوا، جذريّاً، كل الاهتمامات بالمصالح الشخصيّة واللذات المتعلقة بها. ولا يمكن أنْ يتم ذلك إلاّ بانجاز ضمانات روحيّة وماديّة: الروحيّة تبينتْ مع خطوات التربية السابقة، والماديّة التي علّقها أفلاطون بالمشاعيّة أو الشيوعيّة.[84]

- المشاعيّة:

ينادي أفلاطون بمشاعيّة مزدوجة الأطراف: مشاعيّة الأولاد والنساء من جانب، ومشاعيّة الأموال من الجانب الآخر. ولكن هذه المشاعيّة كما بينا آنفاً، مقتصرة على الحراس فقط. وليس ذلك للطبقة الاقتصاديّة المهنيّة للحرفيين والتجار وغيرهم، لأنَّه يجب أنْ يتم الفصل بين السّياسيّ والاقتصاديّ حسب أفلاطون: هذا العنصران اللذان إنْ اجتمعا فسدا.

ومن أجل إبعاد كل الاغراءات والشهوات عن الحراس، وتقوية وحدة المدينة يلزم على الحراس العمل بـ: [85]

أولاً: مشاعيّة الأموال: أي أنْ لايملك الحراس أيّة أموالٍ لأنفسهم من سكن أو أرض باستثناء المردودات الضروريّة مثل تلقيهم من الطبقة الحرفيّة والمهنيّة (الدنيا) الأجور والأموال للقيام بوظيفتهم في الحراسة. هذه الأموال التي يتم توزيعها في مآدب عامة. بينما الطبقة المهنيّة أو الحرفيّة يحق لها الامتلاك والاستمتاع بالملكيّة الخاصة.

ثانيّاً: مشاعيّة النساء والأطفال: يرى أفلاطون أنَّ نساء الحراس كلهن مشتركات بينهم. وأي منهن لايحق لها السكنى لدى أحدهم دون غيره، والأطفال سيكونوا مشتركين، كذلك، ولن يعرف الابن أباه. وذلك يعني إلغاء الأُسرة. وذلك كله يعد، كما قدمنا، ضمانة ماديّة لعدم التعلق بالعائلة، ولا تفضيلها على المهام الموكلة له في حكم أو حراسة أو حب المدينة.

وكل هذه الضمانات إنَّما تتم لغرض "منع الطبقة الحاكمة من التلوث برغبات الاكتساب، فقد منعتْ الملكيّة الخاصة، بأسرها، وحرِّمتْ الحياة العائليّة على الحراس... غير أنَّ الملكيّة الخاصة مسموح بها تحت سيطرة صارمة في جمهوريّة أفلاطون، ولكن لمن لايملكون سلطة سياسيّة"[86] وهذا مايلخص الأسباب والدواعي للتملك من عدمه والمشاعيّة وضرورتها.

- نُظُم الحكم:

يسرد أفلاطون ويصنف أنظمة الحكم في كتاب الجمهوريّة، على لسان سقراط، ويجعلها خمسة[87]:

أولاً: المَلَكيّة أو الأَرستقراطيّة: أي حكم الفرد الفاضل أو القلة من الفضلاء الذين يتجهون نحو الفضيلة والعدالة.

ثانيّاً: التيموقراطيّة: وهو حكم القلة ممن يهدفون إِلَى المجد والشرف وهم الأشخاص الطموحين نحو السمو والنصر.

ثالثاً: الأُوليغارشيّة: وهو حكم الأغنياء أو ممتلكي الأموال والثروة. وماهدفهم إلاّ ذلك الربح على حساب الشعب والمدينة.

رابعاً: الديمقراطيّة: وهي حكم الأحرار من أغلبيّة الشعب، والذي تسود فيه الحرية كمعيار وهدف.

خامساً: الطغيان: وهو حكم الفرد الطاغيّ أو الظالم تماماً.

ويتم ربط هذه الأنظمة بتصنيف أجناس البشر كما أشار هزيود: جنس الذهب وجنس الفضة وجنس البرونز والجنس الإلهي من الأبطال، وجنس الحديد.

2- كتاب السّياسيّ (رجل الدولة):

لم يكن كتاب "السّياسيّ" مصنفاً سياسيّاً خالصاً، ولعل ذلك شأن أغلب محاورات أفلاطون التي تتداخل فيها جل المعارف والمطالب، بالرغم من وجود محور أو موضوع أساس فيه، ويرتكز كتاب "السّياسيّ" (رجل الدولة) على كيفية اكتساب فن التعريف ومن ثم تطبيقه على السّياسيّ لمعرفة ماهيته.

تدور محاورة السّياسيّ بين شخصيات: سقراط الكبير (أُستاذ أفلاطون)، وثيودورس (متخصص رياضيات)، وغريب من إيليا (رجل منطقي)، وسقراط الصغير (تلميذ في اكاديميّة أفلاطون). وينتصر أفلاطون في نهاية المطاف، بتأييد سقراط لكلام الغريب القادم من مدينة إيليا جنوب ايطاليا.

- السّياسة: فن يقارب فنوناً أُخرى:

يحاول أفلاطون في هذا الكتاب أنْ يعرِّف السّياسيّ عن طريق تعريف فن الحياكة! فيميز فن الحياكة عن سائر الفنون الأُخرى، ويقرر: إنَّ هذا الفن يعمل

على التوليف والجمع والنسج بين الخيوط الفرادى، وذلك يشبه مهمة السّياسيّ. ويعارض الفنون الأُخرى كالندافة وماشاهها لأنَّها تعمل على التفريق أو الفصل بين أجزاء النسيج أو المادة التي يعمل عليها.(88)

وتبعاً لماتقدم، يحاول أفلاطون أنْ يكشف عن تعريف للسياسيّ بربط السّياسيّ بالرعاية، بعد تأسيسه لمهمة السّياسة على أنَّها: فن للتأليف والجمع، فيضيف عليها هنا الرعاية والتدبير.

- تعريف السّياسيّ عبر استبعاد ما لاعلاقة له بفن السّياسة:

يستبعد أفلاطون مجموعة فئات من الحكم وصفة السّياسيّ. والفئات التي لايمكنها أنْ تكون ممتلكة لفن السّياسة هي(89):

اولاً: العبيد: وهم الذين يباعون ويشترون ويكونون ملكاً لسيدهم فلا إرادة لهم.

ثانيّاً: التجار: وهؤلاء وإنْ كانوا أحراراً إلاّ أَنَّهم يقضون وقتهم في التجول للبيع والشراء لكل منتجاهم وسائر الفنون يتبادلون المال والسلع، وهم لايدّعون أنَّ لهم صلة بفن السّياسة.

ثالثاً: الأُجراء أو العمال: وهم يعملون لقاء أجرة يوميّة ويظهرون استعدادهم لخدمة أي مستأجر، ولذلك فلانصيب لهم من السّياسة وشأها.

رابعاً: موظفي الدولة: من كُتّاب الدواوين والقائمين بالأعمال الإداريّة.

خامساً: العرافون: وهم الذين يقدمون خدمات خاصة عبر الإدعاء بأنَّ لهم صلة بالآلهة وهم واسطة بين البشر وبينها.

سادساً: الكُهّان: وهم القائمون على تقديم القرابين والدعوات للآلهة ليستنزلوا البركات.

- السّياسيّ والقانون:

يكشف أفلاطون عن المستبعدين من صفة السّياسيّ، ومن ثم ينتقد حكم القوانين بلا تشخيص، فيقول (على لسان الغريب): "القانون لايستطيع أنْ يضع قاعدة للجميع تكون في الوقت ذاته أفضل مايوضع لكل فرد، ولايستطيع ان يحدد

بدقة ماهو الخير والحق لكل فرد من أفراد المجتمع في كـــل وقـــت"[90]، ولـــذلك فالعارف بفن السّياسة هو إنسان فوق القانون. فكما أنَّ ربّان السفينة يعمل علـــى رعايّة سفينته وركابها، فإنَّنا لا نجده يضع دستوراً أو قانوناً لكي يحافظ عليها، بل يدبر ما من شأنه الحفاظ على رعاياه كرجل حكيم وصالح. وهذا الأمر شبيه بفن السّياسة. فالحكم الصالح يبينه الرجال الصالحون الذين يجعلون المعرفة والعلم أقوى من القانون؛ وهم لايقعون بالخطأ، دائماً، ذلك لأنَّهم متمسكون بمبدأ العدالة الذي من خلاله يحفظون حياة الناس ويصلحون أخلاقهم.[91]

– الدساتير وانظمة الحكم غير الكاملة:

يُقَّسم أفلاطون أنظمة الحكم غير الكاملة، أي الأنظمة التي تلجأ للقوانين، في هذا الكتاب على معيارين: كمي وكيفي:

الأول: يحكي تراتبيّة من الفرد فالقلة فالكثرة.

والثاني: يحدد هل أنَّ صنف هذا النظام ملتزم بالقانون ام لا؟

وطبقا لذلك، يقَّسِم أفلاطون الأنظمة عبر الآليّة الآتيّة:

- **حكم الفرد** الواحد ينقسم: إِلَى مَلكيّة خاضعة للقـــانون، و(طغيـــان) تعسفي لظالم لايخضع للقانون.
- **وحكم القلة** ينقسم إلى: (أَرستقراطيّة) متقيدة بالقانون و(أُوليغارشيّة) لاتتقيد به.
- **وحكم الأكثريّة** ينقسم إلى: (ديمقراطيّة معتدلة) تحترم القانون وتعمـــل به، وإِلَى (ديمقراطيّة متطرفة) تنتهكه.[92]

وكل هذه الأنظمة إنَّما هي تقليد للحكم الفاضل والمثالي (العارف بحقيقة فن السّياسة والعدالة)، وبقدر تقليدهم لهذا المثال يكونوا مايصنفون عليه سابقاً، لكن الحكم الأفضل ليس أي منهم.

الأساس، هنا، ليس في وجود قانون من عدمه، ولا في فرض السّلطة بـــالقوة أو بالرضى، وإنَّما في وجود توجيه وتدبير من ممتلك فن السّياسة أم لا. وهو رجل الدولة.[93]

لذلك، فالدساتير التي ترتبط بالقانون ليستْ إلاّ أقل شراً من غيرها، وهي ليستْ المثال. وهذه الدساتير، برمتها، لايمكنها أنْ تحكم بصورة فضلى، وصاحب الدستور الحق هو الذي يملك العلم السّياسيّ والخبرة بفنه، وليس المزيف المتظاهر بامتلاك ذلك الفن. ولذلك فحكم الخبير هو الأفضل ولا يدخل في اعتبارنا الحكم بقانون أو من دونه؛ أو إنْ كانتْ الرعيّة مؤيدة له أم غير مؤيدة، أو كان غنيّاً أم فقيراً.[94]

ونظام حكم الفرد إنْ التزم بالقوانين كان أفضلها وإنْ لم يلتزم صار أسوءها وأشدها وطأة على الرعية. أما حكومة القلة، بما أنّها وسط بين الفرد والكثرة، فهي وسط بين الخير والشر، وأما حكومة الكثرة فهي أضعف سائر وجوه الأنظمة، وذلك لأنّها موزعة لسلطات الحكومة على كثرة من الحُكّام. ولايمكن أنْ تكون الديمقراطيّة مقبولة، بوصفها حكم الكثرة، إلاّ إذا لم تلتزم كل الأنظمة السابقة بالقانون. باستثناء الصنف السابع الذي يرتفع ويسمو على سائر الأنظمة والدساتير الأُخرى، لأنّه مبني على المعرفة الحقيقية. وهو دستور أو نظام رجل الدولة.[95]

- السّياسيّ: وظيفته وأعوانه:

يعتمد السّياسيّ على المحاربين والقضاة والخطباء، في إقامة العدل وتحقيق مطالب احقاق السعادة عبر رؤية الحاكم أو رجل الدولة أو "الحائك الملكي" بلغة أفلاطون في السّياسيّ، لكنهم كلهم ليسوا الحُكّام السّياسيّين الحقيقيين بل هم خدّام لهم. ولذلك فالفن الذي يشرف على كل القوانين وكل الشؤون المتعلقة بالدولة، "ويحيكها جميعها ببراعة فائقة ويخرجها نسيجاً واحداً. إنَّهُ فن شامل ويجب أنْ نطلق عليه عنواناً شاملاً جامعاً، ألا وهو ((السّياسة)) أو ((فن رجل الدولة))".[96]

ويقوم رجل الدولة "السّياسيّ" بمهمة الإشراف على التربية من أجل إتمام هذا النسيج الملكي ولحفظ المدينة واقامة العدل فيها. ويعمل السّياسيّ على الملائمة بين طباع المجتمع بين الوداعة والشجاعة، لأجل صناعة الوسط العادل، وتحقيق الأمجاد. ويمكنه من تسليمهم (أفراد المجتمع الصالحين) وظائف الدولة بعد طول برنامج

تربوي يشرف عليه عبر المعلمين والمربين.[97] وهذا النسيج النـاتج يُلـزِم علـى السّياسيّ أنْ "يحتضن في طياته كل أبناء المدينة من عبيد وأحرار، ويشرف عليـه الحائك الملَكي ويحكمه، ولايألوا جهداً في إسعاده بقدر مايمكن تحقيق السـعادة في اجتماع بشري"[98]

ويتبين مما سبق، أنّ الحاكم الملَكي أو رجل الدولة "السّياسيّ" لايحكم لطبـع فيه بسبب ولادته أو مواهبه أو أي صفة جسمانيّة أو شخصيّة، بل لعلمه وخبرتـه بفن السّياسة. هذا العلم وهذه الخبرة التي لاتتحصل لعامة الناس.[99]

3- كتاب القوانين (أو الدساتير أو النواميس):

لم يلبث أفلاطون أنْ لَبّى دعوة أُخرى إِلَى سيراكوزا من قبـل ديونيزيـوس الابن أو الأصغر، وهو الذي أراد من أفلاطون أنْ يطبق نظرياته وآراءه الفلسفيّة في مدينته، عبر نموذج حكم الفيلسوف لكنه، كعادة والده، لم يحتمل إرشاداته، فعاد خائباً بعد أن عنَّف هذا الأصغر أفلاطون وعذبه. ولولا تدخل الفيثاغوريون حينها وتهريبهم له، لهلك أفلاطون في رحلة كان قد قرر سابقاً أنْ لايكررها، لكنه وقـع فيها. وعاد بعمر يناهز السبعين، وحينها اعتكف لكتابة مؤلفه "القوانين" بعـد أنْ فقد الأمل في تحقيق دولة الفلاسفة والخبراء والنموذج الفاضل. فكتاب "القوانين" يحكي حس شيخ عارك الحياة وعرف تجارها ويئس من مُثُلِهِ العليـا. وفي غالـب الأحيان، يجر طور الشيخوخة وراءه النـزعة إِلَى التصورات الساذجة، والنـزعة إِلَى الدين، ومن هنا نلحظ وجود روح دينيّة وواقعيّة يائسة في هذه المحاورة.[100]

تدور هذه المحاورة بين ثلاثة شيوخ: ميجيلـوس الإسـبارطي، وكلينيـاس الكريتي، وشيخ اثيني بلا اسم. وهي من أطول المحاورات الأفلاطونيّة بالرغم مـن أنّها لم تكتمل لأنّ المنية وافت أفلاطون.

- مبادئ كتاب القوانين:

أكمل أفلاطون التطور الذي بدأه في كتاب "السّياسيّ" بإتجاه إعادة الإعتبـار للقانون. وذلك لأنّ التشريع ليسَ إلاّ (خياراً ثانيّاً) أو (ملجأً ثانيّاً)، وهـو هنـا (في

كتاب القوانين) الطريق الأخير والوحيد المتبقي، لكنه إلزاميّ، ليأس أفلاطون من المثل. ولذلك نجده يكرر القول بترسيخ القوانين والقبول بها: "إذا كان بامكان رجل، بفضل نعمة إلهية، أنْ يولد وهو مزود بالعلم الخاص بما يناسب المدينة، وبإرادة العمل، بالتالي، دون الخضوع لأي إغراء مخالف، فإنَّ كل قانون فوقه سيكون غير ضروري. لأنَّ أيَّ قانون لا يتغلب على العلم. ولأنَّ الفكر (أو العقل أو الذكاء) لا يمكن أنْ يخضع لأي شيء مهما كان. وبالعكس، فإنَّه هو الذي يجب، في كل شيء، أنْ يحكم كسيد، إذا كان، حقيقة، (صحيحاً وحراً كما تريده طبيعته)، ولكن بما أنَّه، وللأسف، ليس كذلك في أي جهة كانت، ما عدا بعض الاستثناءات النادرة، فإنَّه يجب القبول بأنَّ البشر يجب أنْ يضعوا قوانين ويعيشوا وفقها. وإلاّ فإنَّهم سيشبهون الحيوانات الأكثر وحشية. إنَّهُ تنازل مبدئي!"[101].

ولأنَّ الناس لاتحترم ولاتسير إلاّ وفق القوانين، التي عاش في ضلّها آباؤهم، فإنَّهم يقبلون حتى الضرر الناجم منها. وذلك يعد مقبولاً لدى أفلاطون بعد تأكيده على إجراء التعديلات والتصحيحات على القوانين، دوماً، بما يلائم مجتمع المدينة القانونيّة.[102] أي القبول بالقوانين مادامتْ مرنة.

- أهداف كتاب القوانين، وظهور النظام المختلط:

بالرغم من أنَّ كتاب القوانين لم ينجز، إلاّ أنَّنا نستطيع أنْ نكشفَ عن غرضين أو هدفين يصبان في بوتقة واحدة لديه، وهما: [103]

أولاً: **نقد النظام الإسبرطيّ** الذي قام على تمجيد الشجاعة والعسكرة؛ وكيف أنَّ الجهل كان سبباً في خراب إسبرطة، وأن المَلَكيّة القائمة على العنف والتعسف ومايجاورها من طغيان قد أتم انحلالها.

ثانيّاً: **نقد النظام الأثينيّ** وحريته المنفلتة إِلَى الحد الذي جعلها طليقة العنان، وابتعادها عن الاعتدال وهذا الإفراط بدوره أدى، أيضاً، لخرابها.

بينما الحل الأمثل يتجلى في الالتزام بالاعتدال في الحالين، وما الاعتدال إلاّ الالتزام بالقوانين. وكان يجب على الأولى (اسبرطة) أنْ تقوِّم السّلطة بالحكمة، وعلى الثانية (أثينا) أنْ تعدِّل الحرية بالنظام. ولذلك، عمل أفلاطون على التأسيس

لنظام واقعيّ، بديل لهاتين الحالتين من الخراب السّياسيّ وهو النظـــام المخـــتلط؛ والذي يقوم على الجمع بين مبدأ الحكمة في النظام المَلَكي ومبدأ الحرية في النظـــام الديمقراطيّ.[104]

وهذا النظام المختلط يتكون من[105]:

- سبعة وثلاثين حارساً منتخباً.
- ومجلس مكون من ثلاثمائة وستين عضواً.
- وجمعية مفتوحة لكل المواطنين الذين يقدر عـــددهم 5040 مواطنـــاً، حددهم أفلاطون قياساً لنسبة رياضيّة وروحيّة في الآن نفسه. وهـــؤلاء المشاركين في الخدمة المدينة عليهم أنْ يتركوا الأعمال الحرفيّة واليدويّة.

- المدينة والمواطنون والنظام المختلط:

مادام النظام المختلط في نظر أفلاطون ليس مجرد توازن بين القوى السّياسيّة، فإنَّه يلجأ للبعد الواقعيّ لتطبيق رؤيته التطبيقية للنظام المختلط وأرضيته ومقوماته، و"يبحث في الموقع الجغرافي للمدينة، وأي ظروف خاصة بالمناخ والتربة أنسب من غيرها.... ويرى أفلاطون أنَّ أفضل موقع ليس ما أشرف على الساحل، بســـبب ماتجلبه التجارة الخارجيّة من مفاسد، وبصفة أخص: نظراً إِلَى أنَّ التجارة الخارجيّة تعني وجود أسطول، والأسطول يعني وجود قوة في يد جاهير الشعب"[106]؛ وهذا القرب من الساحل يزرع في المدينة الأخلاق غـــير الشـــريفة وغـــير المســـتقرة والمنضبطة، لأنَّ البحّارة، علاوة على أنَّهم ليسوا من المحاربين، ويتكونون من أُناس ليسوا جديرين بالإحترام في الغالب. ولذلك يجب على المدينة أنْ لاتكون بحريّة أو تجاريّة وانَّما زراعيّة.[107] ولذلك سَنجد "أنَّ كلاً من هؤلاء المـــواطنين ســـيتلقى قطعة أرض كملكيّة. وسيكون لكل منهم زوجة وأطفال. إنّ مدينة الإختيار الثاني تستبعد، إذن، المثال المشاعي (الشيوعي)، أو بشـــكل أدق نصـــف الشـــيوعي، للجمهوريّة. ولكن ليس بدون ذكر حنين كبير لهذا المثال، وبدون مجموعة فخمـــة من الطرق التي من شأنها ان تقلل عمليّاً من مدى الاختلافات، وتقـــرب بقـــدر الامكان... مدينة القوانين من مدينة الاختيار الأول"[108].

وتبعاً لرؤية أفلاطون الواقعيّة هنا، يجب القبول بنظام الأموال والأُسرة، بعيداً عن المشاعيّة في مثال الجمهوريّة، وتصبح الأرض مملوكة بصفة مشتركة، أي يجب على كل فرد أنْ يعتبر الأرض المخصصة له هي له بصفة مشتركة مع المدينة بأسرها.[109] ولن يستطيع أحد اكتساب أكثر من أربعة أضعاف قيمة حصته الأصليّة. كما لنْ يستطيع اكتساب الذهب والفضة. إنَّهُ لمن المستحيل، برأي أفلاطون، أنْ يكون المرء غنيّاً جداً وفاضلاً: باعتبار أنَّ الأغنياء يعرفون بأنَّهم أولئك الذين يمثلون أقليّة ضئيلة جداً، ويملكون مبالغ طائلة من المال، ويكونون عند الاقتضاء أُناساً أشرار."[110]

أرسطو طاليس Aristotle (384 –322 ق.م.):

الدولة من استقراء الواقع إِلَى صنع ماينبغي أنْ يكون:

يُعَّدُ واحداً من أبرز وأهم الفلاسفة على الإطلاق. إلتحق بأكاديميّة أفلاطون واستمر فيها قرابة العشرين عاماً، حتى وفاة أستاذه. لم يكن أثينيّاً بل جاء من أسطاغيرا، وانتسب لاكاديمية افلاطون وبقي فيها قرابة ثمانية عشر عاماً، وبعد موت أفلاطون غادر أثينا. وظل بعيداً عنها أثنا عشر عاماً قضاها في شؤون مختلفة، كان أهمها تعليم الاسكندر المقدوني (الأكبر). عاد إِلَى أثينا وأسس فيها مدرسة فلسفيّة لتعليم الفلسفة والبايولوجيا سُميَّت باللقيون. وبالرغم من من دراسته على يد أفلاطون إلاّ أَنَّهُ لم يتورع عن نقده، ومهاجمة بعض أفكاره. وقد كان التناقض واضحاً بين الإثنين، فأفلاطون انتهج سبيل المثاليّة بينما كان أرسطو واقعيّاً يدلل آراءه بالمشاهدة والتحليل.[111] له كثير من الاعمال منها: "الاخلاق النيقوماخية"، و"السّياسة"، و"الارغانون" و"السماع الطبيعيّ" و"في الكون والفساد" وغيرها.

ويحاول أرسطو أنْ يطبق منهجه الواقعيّ على السّياسة، بدلاً من الخيال الذي اعتمده أفلاطون، بدراسته للمؤسسات السّياسيّة ومن يديرها، مما ساعده على أن يقدم رؤية موضوعية للشأن السّياسيّ آنذاك. وكان بحثه، حينها، يعتمد على المشاهدة والمراقبة والتحليل؛ مفارقاً المصلحة والمنفعة منها، حتى أَنَّهُ كان ممنوعاً من الانخراط في الوظائف العامة والسّياسيّة.[112] وقولنا أنَّ أرسطو كان واقعيّاً "لايعني بأَنَّه بعيد عن كل ماهو خيالي أو مثالي، إذ إِنَّه، كأستاذه أفلاطون، يقر بالحق الطبيعيّ وبالمثل الأخلاقيّة، كما أَنَّهُ آمن مثله بدور المعادن، وخصوصاً الثمينة منها، في تحديد الصفات المثاليّة والتي تبدأ في أعلى درجاها قبل أنْ يصيبها الانحطاط."[113] وهذا التصنيف لدرجات المعادن قد يشير إِلَى العلاقة بين الأجيال والناس وقربهم من المثل الأخلاقيّة.

وتأسيساً على ماسبق، من أنّ أرسطو بواقعيّته لم يبتعد عن النظرية، فإنّنا يمكن أنْ نميز، في الفلسفة السّياسيّة لأرسطو، بين أربعة مشروعات تتوزع على صنفين: **النظريّة والواقعيّة**، والأولى تنقسم إِلَى **وصفيّة** كما في التساؤل حول ماهية دولة المدينة أو **أمريّة** تتعلق بالسؤال عما يجب أنْ تكون عليه الدولة بصورتها المثاليّة. وفي الصنف الوضعي أو **الواقعيّ** فإنّنا مع أرسطو سنتمسك بالتجربة السّياسيّة ومعطياتها، فنجده **وصفيّاً** يتساءل عن ماهية الأنظمة السّياسيّة، **وأمريّاً** عما يجب أنْ تكون عليه الأنظمة السّياسيّة لتتجنب الانهيار والزوال.[114]

لم يفصل أرسطو البعد الأخلاقيّ عن السّياسة، لكنه خالف آلية العلاقة بينهما، فما كان راسخاً مع أفلاطون في وجوب تبعية السّياسة للأخلاق، لم يرتضه أرسطو، بل أَنَّهُ يرى العكس؛ أي أنّ الأخلاق تتبع السّياسة، بمعنى أنّ علم الأخلاق هو علم السلوك الفردي، بينما السّياسة هي تدبير للسلوك الجماعي، ولذلك فهي أشمل من الأخلاق.[115] كما لعلاقة الأخلاق بالسّياسة عند أرسطو ميداناً آخراً، وهو الميدان التعليميّ، فبوساطة التعليم تستطيع الدولة أنْ تحقق وظيفتها الخاصة بجعل الناس خيرين، وذلك يعني وظيفة خلقية بمعنى ما. وعليه فإنّ وجود الدولة ورفاهيتها يعتمدان على نوع التعليم للمواطنين فيها. وغاية صنع الإنسان الخيّر هي أخلاقيّة سلفاً.[116]

– الدولة:

إنّ اعتماد أرسطو المنهج الواقعيّ في السّياسة، جعله يهتم بدراسة الدساتير القائمة في زمنه لكثير من دول المدينة، فأنجز 158 دستوراً، لم يصلنا منها إلاّ دستور الأثينين على مافيه من نقص. والدولة (دولة المدينة) عنده: "هي الجماعة المثلى التي يكتسب الإنسان بها اكتماله الطبيعيّ والأخلاقيّ والعقليّ"[117].

ويظهر التناقض بين تصورات أفلاطون وأرسطو أيضاً في مجال نشأة الدولة، فالأول كان يردها للحاجة، ومطلب الاكتفاء الاقتصاديّ، وإشباع الحاجات المادّيّة، التي تجعله راغباً في تشكيل جماعات تتبادل هذه المهمة، ومن هذه الجماعات تتكون الدولة. ولذلك فلاوجود مستقل لأفراد الدولة الأفلاطونيّة، بينما

مع أرسطو تتكون الدولة وتنشأ من الأُسرة التي يعدها الوحدة الاجتماعيّــة الأولى من ناحية التطور التاريخي، ومن اجتماع الأُسر تكونتْ القرى ومن القرى تكونتْ المدينة- الدولة بوصفها وحدة سياسيّة. وذلك يعيدنا إِلَى مقولــة أرســطو بــأن الإنسان بطبعه اجتماعيّ- سياسيّ، إذ إنَّ تصور أرسطو هذا يجعل الدولة ظــاهرة طبيعيّة، تتأسس على القول بطبيعيّة الجماعة[118].

والجماعة السّياسيّة التي تمثل الدولة عند أرسطو لا تكتفي بمهمة اقتصــاديّة أو حربيّة، بل تعمل من أجل إسعاد أفرادها وتحقيق فضائلهم، يقــول: "إنَّ الجماعــة السّياسيّة موضعها ليس العيشة الأدبيّة لأفرادها وحسب، بل سعادتهم وفضيلتهم،... الجماعة السّياسيّة ليس البتة موضوعها الوحيد: معاهدة هجوميّة ودفاعيّة بين الأفراد، ولاعلاقاتهم التعاونيّة، ولا الخدم [الخدمات] التي يؤديها بعضهم لبعض... لكن لَمّــا كان على الخصوص أمر الفضيلة والفساد السّياسيّين هو الذي يهم اولئــك الــذين ينظرون في القوانين الصالحة، كان من البيّن أنَّ الفضيلة يجب أنْ تكــون في المحــل الأول من عناية الدولة؛ التي تستأهل بحق هذا الاسم، والتي ليستْ دولــة بالاســم فحسب، وإلاّ لكان الاجتماع السّياسيّ كمحالفة عسكريّة لشعوب متباعدة لاتكاد تميز فيها وحدة المكان والقانون، ومن ثم يكون اتفاقاً مجرداً"[119].

ولذلك ترتكز السّلطة السّياسيّة لدى على أرسطو على مرتكزين: [120]

الأول: إنَّ دولة المدينة هي الاجتماع الغائيّ والأعلى لكل الاجتماعات الــتي تقع دونه. وهي تعتمد على العيش المشترك، ساعية إِلَى أفضــل طريقــة لــذلك. وبذلك فهي تحمل في طياتها بُعداً أخلاقيّاً هادفاً إِلَى تسيير ممارسة السّــلطة نحــو سعادة المجتمع وتحقيق فضائله.

الثاني: إنَّ كل شيء داخل السّلطة السّياسيّة يتحدد بعلاقته بالأجزاء الأُخرى المشكِّلة لها من جانب، وبالوظيفة المناطة به، لإنجازها، من جانب آخر. كمــا في مثال اليد التي لاتعد لها قيمة بانفصالها عن الجسد أو عدم تأديتها وظيفتها الملزمــة لماهيتها.

يرى أرسطو أنَّ السّياسة مايتوجه للدولة دون الحكومة بخصوصيتها. لكنــها تحلل وتدرس السّلطة بصورتها الاعم المكونة لنظام الدولة وتلك هي مهام رجــل

السّياسة. يقول أرسطو: "حينما تدرس طبيعة الحكومات المختلفة، ونوعها الخاص فأولى المسائل هي العلم بماذا يعني بالدولة؟ في اللغة العامية: هذه الكلمة شديدة الالتباس. فالفعل الفلانيّ يصدر من الدولة في رأي البعض وهو في رأي الآخرين ليس إلاّ فعل أقلية أُوليغارشيّة أو طاغية. ومع ذلك فالرجل السّياسيّ والمقنن إنَّما يقصدان في أعمالهما إِلَى الدولة ليس غير. والحكومة ليستْ إلاّ نظاماً ما مفروضاً على جميع أعضاء الدولة"[121].

وما غاية الدولة غير "سعادة المواطنين،... فالدولة ليستْ إلاّ اجتماعاً فيه العائلات مجتمعة على شكل قرى ينبغي أنْ تجد كل ضروب النمو وكل تيسير للمعيشة، أُكرر: إنَّني أعني عيشة فاضلة ورغدة. وعلى هذا فالاجتماع السّياسيّ، إذاً، موضوعه حقاً هو فضيلة الأفراد وسعادتهم لا مجرد العيشة المشتركة"[122].

- المواطنة:

لايكون الإنسان مواطناً في مدينة ما، بما يمتلكه من حق الإقامة فيها، فالعبيد والأجانب لديهم حق في ذلك. ولايمكن أنْ يكون كذلك لأنَّه يستطيع أنْ يتقاضى أو يطلب دعوى في المحكمة مُدعيّاً أو مدعى عليه، فذلك حق لأي إنسان، حتى لو لم يكن مواطناً في هذه المدينة. كذلك لايعد الأولاد دون السن القانونيّ "المقيّد مدنيّاً"، ولا الشيوخ الذين حُذفتْ أسماؤهم من هذا القيد المدنيّ، مواطنين. وذلك لأنَّهم وإنْ كانوا بمعنى ما مواطنين إلاّ أنَّهم مواطنون ناقصون. ومن خلال تجريد هذه الاستثناءات يبقى المواطن هو من يمتلك الميزة أو السمة التي تجعله يتمتع بوظائف القاضي والحاكم معاً.[123] يقول أرسطو: "المواطن كالملاح هو عضو في جماعة. ففي السفينة، مع أنَّ لكل خدمة مختلفة بأنْ يكون الواحد جذّافاً والآخر رباناً، وهذا مساعداً وذاك مكلفاً عملاً آخراً، برغم هذه التسميات والوظائف، التي ترتب بالمعنى الخاص فضيلة خاصة لكل منهم، إنَّهم جميعاً يشتركون مع ذلك في تحصيل غاية مشتركة وهي سلامة السفينة، التي يقومون بها كل فيما يخصه، والتي يسعى كل واحد منهم إليها على السواء. أعضاء الدولة يشبهون الملاحين تماماً. فعلى رغم اختلاف وظائفهم فسلامة الجماعة هي عملهم المشترك"[124].

– العدالة:

يميّز أرسطو بين معنيين للعدالة:

الأول: هو العدالة التامة أو الكاملة: وهي العدالة التي توازي كل الفضيلة الخلقيّة مجتمعة، على أنْ يكون هدفها هو المصلحة العاملة من أجل الغير، ولذلك فالعدالة هنا تلخص كل مسار الفضيلة. والرجل العادل هو ذلك الرجل الورع الفاضل الشريف والحكيم وغيرها من الفضائل. والقانون هنا هو الذي يحدد معالم الفضيلة.

الثاني: العدالة الخاصة: وهي مايتعلق بوصف الأفراد متساووين كتجمع لأُناس لديهم التزامات متكافئة حيال بعضهم البعض. وهنا هي فضيلة خاصة وواحدة. ولذلك يمكن القول: إنَّ العدالة هنا تعني المساواة. لكن هذا الصنف من العدالة يأخذ وجهتين:

الوجهة الأُولى: العدالة التوزيعيّة: مايجب على الجماعة ان تعطيه وتوزعه على كل واحد من ثروات ومزايا وحقوق. مساهمة للخير المشترك.

الوجهة الثانية: العدالة التقويميّة أو الإصلاحيّة: التقويم أو التصحيح الذي يقوم به القاضي مدنيّاً كان أم جنائيّاً، وذلك لمحاسبة أي اخلال بالمساوة لحساب فرد على غيره.[125]

ويضيف البعض صنفاً آخراً من العدالة يمكن أنْ نسميه **بالعدالة التبادليّة**: وهي التي تشير إِلى المبادلة بالأذى أو النفع أوتبادل الضرر والمنفعة،[126] وهي الصورة البدائيّة أو التي لاتعود للقانون أو القضاء للبت فيها وإنَّما الفعل المباشر تجاه الآخر عيناً بالعين وسناً بالسن.

– الصداقة ومرافقتها للعدالة عند أرسطو:

يرى أرسطو أَنَّهُ في كل جماعة سياسيّة يجب أنْ تكون هنالك مرافقة بين العدالة والصداقة. وهاتان الفضيلتان تختصان بالموضوعات نفسها والأشخاص نفسهم. فالفضيلة لديه تكبر وتعظم مرافِقة للصداقة. ولذلك فحيثما وجدتْ العدالة يلزم أنْ توجد الصداقة ويؤكد على أنَّ الناس إذا اتحدو برباط الصداقة لن

تكون لديهم حاجة للعدالة. وعلى العكس إنْ وجدتْ العدالة احتاجتْ الصـــداقة. "ويلح على قيمة الصداقة في المدينة ويعلن أنّها تشد اهتمام المشرعيين أكثـــر مـــن العدالة نفسها لأنّ هؤلاء يسعون، جاهدين، لجعل الوفاق ينتصر على الخـــلاف إلاّ أنّ الوفاق يشبه، إلَى حد ما، الصداقة. ويكرر أرسطو في (السّياسة) بأنّ الصداقة هي الخير الأكبر لأنّها تخفف للحد الأدنى، بالضبط، احتمالات الفتن".[127]

ويلزم، حسب أرسطو، أنْ يكون مجتمع دولة المدينة محترِماً لكرامـــة كـــل شخص كقيمة أخلاقيّة عامة ومشتركة. وبوجود مثل هكذا قيمة يمكن أنْ نؤسسَ لقيم أُخرى مشتركة تحول دون تمزيق المجتمع، ومن هذه القيم الصـــداقة. فالنـــاس كأصدقاء يعملون من أجل تفادي كل أشكال الصراع والعدائية. وإذا وجـــدتْ الصداقة، كما قلنا هنا، يتبين عدم ضرورة العدالة لأنّ الغاية المشتركة ســـتتحقق، ضمناً، وسيتصرف الناس كما ينبغي أُن يتصرفوا.[128]

أنظمة الحكم أو أنواع الحكومات والدساتير عند أرسطو:

يرى أرسطو أنّ الحكومات تنقسم إلَى حكومات صـــالحة هـــي: الملوكيّـــة والأَرستقراطيّة والجمهوريّة، وحكومات فاسدة هـــي: الطغيـــان والأُوليغارشـــيّة والديماغوجيّة (الغوغائيّة المنغلقة).[129]

يعتمد هذا التقسيم على المعيارين: الكمي والكيفي، فالكمي هـــو مايعتمـــد على من يحكم سواء كان فرداً أو قلة أو كثرة، والكيفي في طريقة حكمه ونوعه. وسنبين ذلك عبر المخطط الآتي:

نوع الحكم / من يحكم	الصور الصالحة	الصور الفاسدة
فرد	ملكية	استبداديّة أو طغيان
قلة	أَرستقراطيّة	أُوليغارشيّة
كثرة	جمهوريّة أو ديمقراطيّة معتدلة	ديمقراطيّة ديماغوجيّة (متطرف)

والحكومة متى ماكانتْ تهدف إِلَى المنفعة العامة ويرأسها فرد سُمّيتْ ملوكيّة، وكذلك فإذا كانتْ القلة أو الحكم بيد الأقليّة من الأخيار وهدفها الخير الأكبر للدولة، وأفراد الجماعة، سُمّيتْ أرستقراطيّة؛ وحينما تحكم الأكثريّة بلا غرض إلاّ الصالح العام فانها تأخذ تسمية الجمهوريّة؛ أمّا الطغيان فإنَّهُ حكم الفرد دون المصلحة العليا للأفراد والخير العام لهم، والأُوليغارشيّة هي حكومة الأغنياء وولايتهم بوصفهم قلة، أمّا الديماغوجيّة أو التطرف الديمقراطيّ فهو يطلق على حكومة الفقراء العامة، دون الهدف إِلَى الخير المشترك لكل الأفراد.[130]

– النظام المختلط بوصفه النظام الأفضل عند أرسطو:

استنتج أرسطو من دراسته الواقعيّة لأنماط أنظمة الحكم والدساتير وخصائصها، أنَّ دستور دولته الواقعيّة، "يجب أنْ يجسد فكرة النظام المختلط التي اتخذتْ لديه صورة ثنائية...، وتوافقاً مع صورتها الثنائية عند أفلاطون في "القوانين"، ولكن مع تغيير في بعض عناصرها، إذ اعتقد أرسطو أنَّ هذا النظام المختلط، يجب أنْ يكون مركباً من الخصائص الإيجابيّة للنظامين "الأُوليغارشيّ والديمقراطيّ"، ليكون بذلك وسطاً ذهبيّاً بينهما، أسماه أحياناً "النظام الدستوريّ" وفي أحيان أُخرى "النظام الجمهوريّ"، وافترض أنَّ تطبيق هذا النظام المختلط واقعيّاً، يتطلب الجمع بين الأُسس التي يقوم عليها"[131]

وتلك الأُسس تقوم على عناصر مختلفة بين النظامين يحاول أرسطو أنْ يوحد بينها ويجمعها بالطريقة الآتية: [132]

1- **الأخذ بحل وسط بين المبادئ المتعارضة في النظامين**: فيأخذ من النظام الديمقراطيّ مبدأ المساواة السّياسيّة، ويقرر أنَّ المواطنين، جميعاً، لديهم الحق في المساهمة في الشؤون العامة دون أي أجر مالي. ومن النظام الأُوليغارشيّ يحدد أرسطو اشتراكاً ماليّاً بسيطاً على الأغنياء للمشاركة السّياسيّة.
2- **الجمع بين وسائل النظامين في اختيار الحكم**: وذلك عبر الأخذ من النظام الديمقراطيّ آلية القرعة التي تحقق المساواة. ومن النظام الأُوليغارشيّ يعتمد

وسيلة وآلية الانتخاب ومن الجمع بينهما يجعل بعض الوظائف تقوم بالاقتراع وأُخرى بالانتخاب أو بدمجهما في بعض الأحيان.

3- **الأجر للفقراء والغرامة على الأغنياء**: من السائد في النظام الديمقراطيّ: إنَّ الفقراء حينما يسهمون في الشؤون العامة، يحصلون على أجر معين. وذلك مايقرره أرسطو لتشجيعهم، وأمّا في النظم الأُوليغارشيّة فيجب ايقاع الغرامة على كل من يتخلف من الأغنياء عن حضور اجتماعات الجمعية العامة الشعبيّة.

ومن خلال ماسبق، ينتج النظام المختلط والذي يعد النظام الأفضل من وجهة نظر أرسطو. والذي هو في أساسه الفلسفيّ إنَّما ينطلق من "القاعدة الذهبيّة" الأرسطيّة القائلة بالفضيلة بين الرذيلتين. أو مايسمى بالوسط الذهبي.

- الفصل بين السّلطات ووظائفها عند أرسطو:

يعد أرسطو أول من قسّم السّلطات في الدولة إِلَى ثلاث: سلطة تشريعيّة، وأُخرى تنفيذيّة، وثالثة قضائيّة. ففي جميع الدول مهما كان شكل الحكم فيها توجد ثلاث مهام أو وظائف رئيسة:

الوظيفة الأولى: هي صياغة وسن المبادئ أو القواعد العام وهي بذلك وظيفة تشريعيّة.

والوظيفة الثانيّة: وهي تطبيق وتنفيذ تلك المبادئ والقواعد العامة، السابقة، أي وظيفة تنفيذيّة.

أما الوظيفة الثالثة: فهي التي تختص بالفصل في المنازعات والدعاوى. ومن ثم العقاب على الجرائم. وهي الوظيفة القضائيّة المناطة بالمحاكم.

ويرى أرسطو أَنَّهُ من الضروري إلاّ تكون تلك الوظائف مجتمعة في يد واحدة. بل يجب أنْ توكل إِلَى هيئات مختلفة، ويعبِّر أرسطو عن إيمانه الواضح بهذا المبدأ حين يؤكد في (السّياسة) أنَّ في كل دولة ثلاثة أجزاء. إذا كان المجتمع حكيماً، اهتم بها، فوق كل شيء، ونظم شؤونها. ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حَسُنَ نظام الدولة كلها بالضرورة لأنَّها تعد دولة عادلة.

ومن ذلك تتوزع السّلطات حسب الوظائف:

الاولى: السّلطة التشريعيّة: هي الجمعية العموميّة التي تتداول في الشـــؤون العامة وتختص ليس بتشريع القوانين وينتخبون الحُكّام ويراجعون ميزانية الدولة.

والثانية: السّلطة التنفيذيّة: وهي المختصة بتنفيذ قوانين الجمعيـــة العامـــة، وتحدد طبيعتها وخصائصها وفقا لطبيعة الدولة المنضوية تحتها.

والثالثة: السّلطة القضائيّة: يرى أرسطو أنَّ هذه السّلطة يجـــب أنْ تكـــون جماعية لافردية لأنَّها أقل افساداً من الفرد. أي أنْ توكل مهمة القضاء إِلَى عـــدد كبير من الأفراد.[133]

الفلسفة السّياسيّة عند الرومان

– في تحولات نمط التنظيم السّياسيّ الرومانيّ:

مرتْ التنظيمات السّياسيّة عند الرومان بعصور أربعة، اختلفتْ فيها أنماط الحكم وخصائصها ومنطلقاها، وجاءتْ واحدة تلو الأُخرى بسبب الهيار سابقتها واقعيّاً. وهذه العصور هي: (134)

1– العصر الملكي: وكان النظام فيه قائماً على وجود ثلاث هيئات حاكمة هي: الملك ومجلس الشيوخ ومجلس الشعب. ويُعيَّن الملك تعييناً، ولايعتمد في ذلك الانتخاب أو التوريث. وإذا لم يُعيَّن الملك اختار مجلس الشيوخ ملكاً لهم مدى الحياة.

2– العصر الجمهوريّ: في هذا العصر كانتْ آلية الحكم تعتمد على وجود حاكمين يقوم بانتخاهما مجلس الشعب. ويسمى كل منهما بالقنصل. وكانتْ سلطاهما أقل من سلطات الملوك في العصر السابق. إذ جُردتْ منهم السّلطة الدينيّة التي كان يتمتع بها الملوك، لتعطى إِلَى هيئة الكهنة. ولدى كل من الحاكمَين سلطات متكافئة إذ إنّ لكل منهما حق الفيتو "النقض" على قرارت الآخر. ومع القنصلين يوجد مجلس الشيوخ ومجلس الشعب. ومع اتساع رقعة الحكم في هذا العصر فقد ظهرتْ ميزة تعيين حكّام الأقاليم، وأُعطي لهم صلاحيات واسعة تشمل الأُمور الماليّة والحربيّة والإداريّة.

3– عصر الامبراطوريّة العليا: وهو العصر الذي جاء في منتصف القرن السابع الميلادي. ومعه توقفتْ الفتوحات الرومانيّة والحروب الأهليّة. وحينها أعلن اكتافيوس قيام الامبراطوريّة الرومانيّة، واعتماد الحياة الدستورية. وهو الذي سُميَّ فيما بعد من قبل مجلس الشيوخ بـ "أَغسطوس". وفي هذا العصر كانتْ الهيئات

السّياسيّة متكونة من الإمبراطور، صاحب الصلاحيات الواسعة، الـــتي تضـــخمتْ لتكون ملكية مطلقة، وحكّام منتخبين ومجلس شيوخ ومجلس شـــعب. وفي هـــذا العصر جرد مجلس الشيوخ من كثير من اختصاصاته لتعطى للإمبراطور مثل إعلان الحرب وعقد المعاهدات، وحتى مجلس الشعب أصبح لاينتخب إلاّ من يرشـــحهم الإمبراطور للحكم.

4- عصر الامبراطوريّة السفلى: وهو العصر الـــذي تـــزامن مـــع نهايـــة الامبراطوريّة العليا وظهور الفوضى العسكريّة والأزمات الاقتصـــاديّة. وفي هـــذا العصر ترسّخ نظام الحكم الفردي الملكي المطلق. واتخذ طابعاً دستوريّاً. وأصبحتْ فيه وظائف مجلس الشيوخ شكليّة وتحول لمجلس بلدي، ليس له أي تخصص خارج المدينة. ولم يبق للحُكّام أي دور وسلطة حقيقة، بل أصبحوا خاضعين للحـــاكم الملك "الإمبراطور" وهو الذي يعينهم. وبذلك أصبحتْ جميع السّلطات متركـــزة بيديه. وظهر، حينها، الدين المسيحيّ واعتنقه الإمبراطور "قسطنطين" ليصبح الدين الرسمي للامبراطوريّة.

كان الرومان شديدي الإعجاب بأنفسهم وفكرهم ونظـــامهم السّياســـيّ. وكأنه النظام الوحيد الذي يستحق الاحترام والاهتمـــام. وأمّـــا نُظـــم غيرهـــم ومؤسساهم فهي غير جديرة بذلك، لأنّها ليستْ إلاّ مؤسسات شعوب قُهـــرتْ؛ وتغلبوا هم عليها، وبالتالي لامجال للاكتساب منها. بينما الحقيقـــة: إنَّ الأفكـــار السّياسيّة الرومانيّة في جوهرها انعكاساً للفلسفة السّياسيّة اليونانيّة؛ حتى أنَّ مـــن حمل هذه الأفكار كانوا يونانيّون اخضعوا وتكيفـــوا مـــع الطريقـــة الرومانيّـــة ومبادئها.[135] وكان أبرز هؤلاء المفكرين: بوليب وشيشرون. وحتى ســـنيكا لم يكن رومانيّ الأصل. وسنتطرق لأفكار هؤلاء الثلاثة، لتبيان ماهية الفكر والفلسفة السّياسيّة التي كانتْ في العصر الرومانيّ.

1- بوليب "بوليبيوس" Polybius (208–126 ق.م.)[136]:

النظام الأصلح هو النظام المختلط:

يُعدُّ بوليب همزة الوصل بين الفكر اليونانيّ والسّياسة الرومانيّة. ونقطة الإتصال بين الرواقيّة والرومان هو و"بنائتيوس". أُسر وأُخذ بوليب، الذي نشأ في عائلة يونانيّة- أَرستقراطيّة، إِلَى روما وهو في سن الأربعين كرهينة. وكان متمرساً ومتعلماً ومتدرباً في شؤون السّياسة والعسكرة والدبلوماسيّة؛ فأعجبته روما بعظمتها واتساعها وهيبتها. خَدَمَ في الجنديّة وكان له دوراً دبلوماسيّاً بارزاً في الصراع بين روما ومقدونيا. وكان مجيئه إِلَى روما مصاحباً لذروة استقرارها السّياسيّ، مما جعله ينظر لها بوصفها البديل عن موطنه الأصليّ بالرغم من تغلب روما عليه[137]؛ وبالرغم من ذلك، عاد في أواخر حياته إِلَى مسقط رأسه في اليونان، ليستقر بين أهله، وسط مظاهر من الاجلال والاحتفاء والمحبة، وقضى وقته فيها بالتأليف والدراسة، وتوفي إثر سقوطه من على ظهر جواده وإصابته، حينها، بجرح خطير![138]

حاول في كتبه أنْ ينَّظِّر إِلَى وجود دولة عالميّة تحت إدارة الرومان وقيادتهم. ويعتقد بوليب أنَّ في التاريخ قانوناً للنمو والاضمحلال لايمكن الفرار منه. وذلك ماطبقه على أنظمة الحكم وتحولها من ملكيّة إِلَى استبداديّة ومن أَرستقراطيّة إِلَى أُوليغارشيّة ومن ديمقراطيّة إِلَى غوغاء أو ديماغوجيّة.[139] وذلك ماسينعكس فيما بعد على رؤية شيشرون.

- النظام المختلط عند بوليب:

اعتمد بوليب على فكر أرسطو، وقال بتقسيم الأخير لأنظمة الحكم من ملكيّة وأَرستقراطيّة وديمقراطيّة، مُضيفاً لها الصنف المختلط وهو "الجمهوريّة".

وبذلك فهو يميل إِلَى المختلط من الأنظمة جميعها. فالحكومة الناجحة لديه هي التي تجمع بين الأنظمة السابقة من ملكيّة وأرستقراطيّة وديمقراطيّة. وكان للنظام الرومانيّ، الذي يجمع هذه الأصناف من الأنظمة، تجسيداً لتفضيل بوليب، فالملكيّة كانتْ تشابه القناصل، والأرستقراطيّة كانت مع مجلس الشيوخ، والهيئات التمثيليّة كمجلس الشعب، وهو مايمثل الديمقراطيّة.[140] وكان هدف الأخذ بهذا النظام عائد لمسوغات مختلفة منها:

1- طلباً لإقامة نظام تتوازن فيه القوى وتصد كل واحدة منها الأُخرى لكي لاتطغى أو تتطرف وتستبد.[141]
2- إنَّ فكر بوليب كان لسان حال الطبقة المشيخيّة المقتنعة والراضيّة بالحال السّياسيّ القائم في روما. فكان فكره تبريريّاً لها.[142]
3- إنَّ بوليب قد ربط مسألة الدستور بالتوسع وجعلهما غير منفصلين، ولذلك كانتْ ميوله تتلاءم مع الوضع السّياسيّ الرومانيّ الإمبريالي التي تهدف لإقامة امبراطوريّة واسعة.[143]

– الرومان وسبب قوتهم عند بوليب:

وبعد أنْ يقدم بوليب في كتابه "تواريخ" سؤالاً عن أسباب عظمة روما؛ يجد أنَّ السبب كان دستورها. الدستور الذي وضعتْ فيه تفصيلات كل مهام السّلطات وعلاقاتها فيما بينها، ولذلك رأى أنَّ "ترتيبها أعطى، بفضل قدرتها على أنْ تضايق أو تدعم بعضها بعضاً، أفضل النتائج في كل الظروف: سواء تعلق الأمر بخطر خارجيّ أم تمزقات داخليّة"[144].

ولايعتقد بوليب أنَّ سبب عظمة الرومان وسياستهم كان مرده العقل والتأمل المجرد! بل التجرية؛ التي أدتْ دورها في هذا المجال؛ فقد تعلم الرومان عبر الصراعات والصعوبات والمحن: إنَّ النظام المختلط هو أفضل الأنظمة.[145]

وهذا النظام، الذي يمنح القوة لدولة الرومان الواقعيّة، كان مخالفاً في رأي بوليب لطبيعة التقهقر في الحياة السّياسيّة التي يحكمها قانون حتمي في انهيار الدساتير. فهو يستعير من افلاطون فكرة تحول الملكيّة لطغيان وإِلَى أَرستقراطيّة

ومن ثم لأُوليغارشيّة وبعدها لديمقراطيّة ومن ثم لغوغاء وعودة للسيد والملك من جديد. ففي هذا التصور لا نجد ذكراً للنموذج الأفضل الذي يحكي عنه بوليب وهو المختلط. إلاّ أَنَّهُ استدرك بفكرته: إذا تمكن أي شكل من أشكال الحكم من أنْ يحد من نمو "البذور المشؤومة" التي تفسد السّياسة، سيكون له الحظ في التعرف على الاستقرار عبر كمال الدستور المتوازن والمتكافئ وهو المختلط كما في الجمهوريّة الرومانيّة.(146) وعليه يبدو النظام المختلط وكأنه المخلص والمنقذ من صيرورة حتمية! لانعرف كيف، لكن علينا أنْ نستفهم حول الحتمية: كيف لها أنْ تكون، في الوقت نفسه، لاحتمية حينما تنال احدى الدول حظاً أفضل من غيرها فتشكل نفسها بنظام مختلط!؟

- أهمية فكر بوليب السّياسيّ وأثره على من بعده:

لاتعود أهمية نظريات بوليب وأفكاره السّياسيّة لتحليله التاريخي المقارن للأنظمة السّياسيّة والحكومات، ولا لوصفه النظام المختلط بشكل مغاير، بل ترجع، أيضاً، إِلَى ما تركه من تأثير في الفكر السّياسيّ من بعده بشكل عام. إذ ترك أثراً واضحاً مع الحقب اللاحقة للرومانيّة الوثنيّة أو المسيحيّة الوسيطة وأفكار "شيشرون".

وقد أخذتْ النظم السّياسيّة الحديثة عن بوليب الكثير من تقاليدها ودساتيرها عبر محطات منها:

- "فكرته عن الدستور ونظام الحكم المختلطين التي تأثر بها مونتسكيو.
- فكرته عن نظام الفصل بين السّلطات التي تأثر بها مونتسكيو وأخذها عنه وليس عن أرسطو الذي كان أول من تحدث عن هذا النظام، ووجدتْ طريقها إِلَى التطبيق على يد الآباء المؤسسين الأمريكيين الذين أخذوها عن مونتسكيو، وطبقوه لأول مرة في النظام المختلط الدستوريّ والسّياسيّ الحديث الذي أقاموه في الولايات المتحدة الأمريكيّة.
- مبدأ حق الاعتراض على القوانين والأحكام المستند إِلَى مبدأ مراقبة السّلطة بالسّلطة وتقييد السّلطة بالسّلطة، ليتعذر على أية سلطة الانفراد

بعناصر القوة والوصول إِلَى مستوى الاستبداد والتحكم المطلق في النظام السّياسيّ، واحتكار سلطة إصدار الأنظمة والقوانين والتشريعات.

- مبدأ توازن السّلطات وتكافؤها بوصفه نظرية قانونيّة ذات أُسس اجتماعيّة ومقومات اقتصاديّة". [147]

2- شيشرون Marcus Tullius Cicero (106-43 ق.م.):
نحو استعادة النظام المختلط بصيغة أُخرى:

وهو ماركوس توليوس، خطيب وفيلسوف وكاتب لاتيني ولد في اربينـوم اشتهر باسم شيشرون، كان سليل أُسرة مثقفة وميسورة وكان ابوه فارساً رومانيّاً محبّاً للاداب. ارتحل إِلَى اليونان 79-77 ق.م. وفي عام 64 ق.م توج قنصلاً مـن الحزب الارستقراطي. ولم يكن قد تخطي من عمره العشرين عاماً حتى انجز مؤلفه الرائع "في الاختراع" وهو يعد من أقدم الكتب في تعليم البيان والخطابة في الأدب الرومانيّ. اعتزل السّياسة وحاول ان يتفرغ لكتاباته الفلسفيّة، لكن النظام الرومانيّ عاد لاستشارته مرة أُخرى، إِلَى أن أصبح يمثل خطراً سياسيّاً. هرب عـن طريـق البحر، على إثر ورود اسمه في لائحة المعارضين للحكومة المطلقـة الثلاثيّـة مـن أُكتافيوس وأنطونيوس ولابيدس، لكنه لم يفلتْ من يد العساكر فقُتل من قبلـهم قرب فورميا، وقُطع رأسه وأطرافه وأُرسلتْ إِلَى رومـا لعرضـها علـى النـاس هناك[148].

كان شيشرون، كما قلنا، خطيباً ومفوهاً سياسيّاً. وكانتْ أعمالـه تتمـة ومراجعة مهمة، وكبيرة للفلسفة السابقة عليه، ومقدمة للإفادة منها للاحقة عليه؛ ولاسيّما الفلسفة الوسيطة في القضايا الأخلاقيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة. قال عـن أعماله: إنَّها جاءتْ نَسخاً بعفوية ودون عناء، وأنَّه لم يقدم فيها سـوى بعـض الكلمات التي لديه منها الكثير وما لاينفد.[149] وبـالرغم مـن أنَّـهُ لم يُشـهَد لشيشرون ذلك الإنجاز الفلسفيّ السّياسيّ البارز، إلاّ أنَّهُ كان ذو مكانة كـبيرة في التاريخ الرومانيّ السّياسيّ. لديه كتابان مهمان الأول: "الجمهوريّـة"، والثـاني: "القوانين" وهي تشبه عنوانات كتب أفلاطون. يعد كتاب الجمهوريّـة محاكـاة لكتاب أفلاطون "الجمهوريّة" ووصفه البعض بأنه اعادة كتابة له أو اتماماً لما جـاء

فيها. والفرق بينهما: إنَّ أفلاطون ينطلق من مفهوم العدالة أولاً، ليقـــرر أشـــكال الحكم فيما بعد، بينما شيشرون ينطلق انطلاقة تأسيسيّة في مقارنة أنظمة الحكـــم لتأتي العدالة مفهوماً ثانويّاً. وأما كتابه الآخر "القوانين" فإنَّه يعود ليؤكد أَنَّهُ يريـــد أنْ يوازي ماطرحه أفلاطون من رؤى وأفكار تأصيليّة في الفلسفة السّياسيّة إلاّ أَنَّهُ حُكِمَ بالأُنموذج الرومانيّ ومايصب في مصلحته. فكان ميّالاً، في هذا الكتاب، إِلَى ترسيخ واقع الامبراطوريّة الرومانيّة. مستفيداً بقوة من أفكار بوليب.[150]

– القانون الطبيعيّ واحتقار العامة عند شيشرون:

حَمَلَ شيشرون مشعل "النظام الجمهوريّ" بوجه كل مطالب الأُوليغارشـــيّين والدكتاتوريين؛ واعتمد مبدأ الحرية كفكرة أساس لذلك. إلاّ أَنَّهُ كان خشناً وقاسيّاً مع العامة والشعب؛ إذ كان ينظر لهم بأَنَّهم معدمين وأنَّ هذا الصنف من النـــاس لا وثاق معهم. وهو يصفهم بأبشع الصفات من كونهم أشراراً وأوغاداً، أو اللاشـــيء، والمتفلتين والذين لم يستطيعوا تدبير شأنهم المالي والأخلاقيّ. وبذلك فقدْ مالَ إِلَـــى النخبة وأسماهم بالرجال الشرفاء. وكان لشيشرون جذوراً رواقيّة فحاول من خلالها أنْ يؤسس لمثاليّة، وإنْ كانتْ مرنة نوعاً ما، إلاّ أنَّها تطرقتْ بدقة لمســـائل القـــانون والأخلاق، إذ اعتمد شيشرون فكرة القانون الطبيعيّ، وهو لديه ليس اتفاقاً مـــتغيراً بين الناس، بل أَنَّهُ منطلقاً من رغبة متساوية لدى كل الناس في المنفعة.[151]

والقانون الطبيعيّ عند شيشرون ليس من وضع الإنسان بل ينبع من الطبيعة، ومصدره العقل ولذلك "فهو يسمو على قوانين البشر. وهو قانون عـــام بالنســـبة للبلاد جميعاً لايتغير ولايختلف من بلد إِلَى بلد، ويساوي بين الأفراد ويقيم العدالة بينهم. فمادام القانون واحداً بالنسبة للجميع، لزم إقامة العدالة والمساواة بينـــهم، وإزالة الفوارق التي تستند إِلَى الجنس أو اللغة أو الدين أو الثروة".[152] ولـــذلك وجب على كل القوانين المكتوبة والبشرية والمصطنعة أو المرنة أنْ تحـــذو بإتجـــاه قانون الطبيعة لتكون شرعيّة.

ترتبط رؤية شيشرون للعدالة بمفهوم الحرية، فالعدالة هـــي طريقـــة للحيـــاة توجهنا للاعتراف بمصالح الآخرين، والحرية تتيح للمواطنين المشاركة في الشـــؤون

السّياسيّة للنظام، وكذلك تعمل على تهيئة عالم يجعل الأفراد متمكـــنين مـــن ان يظهروا احتراماً لمعايير الفضيلة المدنيّة، ومن خلال التهيئتين في الحريـــة والعدالـــة يكون الناتج هو احترام لبيئة حرة سياسيّة تعترف بالقانون مرجعاً لهـــا؛ ويـــرى شيشرون أنّ الدولة هي التي تحمل هم تشريع القوانين العادلة من اجـــل تطبيقهـــا بالمساواة ولتوسيع مساحة الحرية للكل.[153]

- الدولة ونظامها عند شيشرون:

يرى شيشرون أنّ الدولة: جماعة معنويّة وليستْ "مجرد مجموعة أفراد مجتمعين كيفما اتفق، بل [هي] الأفراد المجتمعون في أعداد كبيرة، ويربط بينهم توافق آرائهم بصدد القانون والحقوق، ورغبتهم المشتركة في حياة جماعية، يساهمون فيهـــا بمـــا يعود عليهم جميعاً بالخير والنفع المشترك. ويجعل هذا التصور من الدولـــة شـــبيهة بالمؤسسة المساهمة التي تكون عضويتها حقاً عاماً ومشتركاً بين جميع مواطنيهـــا، وهي مسؤولة عن تزويدهم بثمار التعاون المتبادل والحكم العادل".[154]

أما عن أصناف أنظمة الحكم فهو يعود للتصنيف الأفلاطونيّ- الأرســطيّ في السداسيّة، التي سردناها سابقاً، عبر معياري الكم والكيف، إلاّ أنَّهُ لايعتمد المقابلة أو الجمع بينهما بل يعتقد أنّ كل نظام صالح حينما يفسد يليه، تاريخيّـــاً، نظـــام مقابل في نوعية الحكم وهو الفاسد في التصنيف. وذلك يعني:[155]

النظام الملكي "**فردي**"	
يفسد ويتحول إِلَى الأسوأ	النظام الفردي الاستبدادي "**فردي**"
النظام الأرستقراطي "**نخبوي**"	
يفسد ويتحول إِلَى الأسوأ	النظام الأوليغارشيّ "**نخبوي**"
النظام الديمقراطيّ "**شعبـــي**"	
يفسد ويتحول إِلَى الأسوأ	النظام الغوغائي "**شعبـــي**"

– النظام المختلط بوصفه مخرجاً من أزمات التدهور:

ولتجاوز هذه التحولات نحو الأسوء، يعتمد شيشرون النظام المختلط الـــذي يمثل النظام الأصلح لديه. وبذلك يلتقي مع ماجاء به بوليب في الجمع بين مـــاهو معمول به في الأنظمة الثلاثة: الملكي والأرستقراطي والديمقراطيّ. على أنْ يكـــون المزج بينها متناسقاً ومتناغماً كما في القطعة الموسيقيّة والألحان. ويهـــدف هـــذا النظام المختلط في الأساس لغاية العدالة وهي المكوِّن الأساس كذلك له.[156]

وإذا تم مراجعة هذا النظام المختلط بدقة يمكننا أنْ نجد أنَّهُ: "أرســـتقراطي في النواحي الأكثر أهمية؛ إذ إنَّ الترتيبات تخطط لكي تؤكد أنَّ الأَرستقراطيّة، ومن ثم عنصر الحكمة أو النصيحة، ينسب إليها الدور الحاسم. وعنـــدما يكـــون معيـــار السّلطة من حق الشعب فإنَّه يتوقع أنَّ السّلطة الفعلية تظل مع مجلس الشيوخ، لأنَّه يجب أنْ تمنح الحرية بطريقة ما، حتى أنَّ الشعب يُحث عن طريق نصوص كـــثيرة ممتازة على الاذعان لسلطة النبلاء. ويقوم نجاح هذا الدستور المتوازن والمنسجم إِلَى حد كبير على الوجود المستمر لأَرستقراطيّة تمتلك الصفات المعينة، الـــتي يصـــفها شيشرون في محاورة القوانين. إنَّهُ يفترض في هذه المحاورة أنَّـــهُ يجـــب أنْ تتحـــرر الأَرستقراطيّة من العار وأنْ تكون نموذجاً لبقية المواطنين"[157]. وذلك ما أكدناه، ضمناً، آنفاً، من قولنا بميله النخبوي وطبقته الأَرستقراطيّة.

3- سنيكا Seneca (4 أو 6- 65 م):

جدل التحرر والاستبداد المستنير:

وهو لوكيوس أنّايوس سنيكا. ولد في قرطبة، وهو فيلسوف لاتيني، سليل أُسرة تحترم الفكر وتحصيل المعرفة، وأتى إِلَى روما في بداية شبابه. وقد أحبَّ الفلسفة ودرسها هناك، كما مارس مهنة المحاماة والخطابة. واتسمتْ حياته بكثرة التقلبات، إلاّ أَنَّهُ لم يفارق المزاج الرواقي. صار وزيراً للماليّة في عهد الإمبراطور كاليغولا، ودخل إِلَى مجلس الشيوخ. وبعد موته عزل سنيكا بسبب تهمة كيدتْ له من اخت كاليغولا الجميلة فنُفي إِلَى كورسيكا، وبعد وساطات، وانقضاء عزلة قاسيّة دامتْ ثمان سنوات، استطاع أَنْ يعود إِلَى روما ليكون مربيّاً لنيرون، الابن بالتبني للإمبراطور السابق، والذي أصبح الحاكم الجديد بعد مؤامرة حيكتْ من أُمه ضد الوريث الشرعي والوحيد آنذاك. وأصبح حينها سنيكا مستشاراً مسموع الكلمة لدى الأمير. وبالرغم من مساعي سنيكا في إعادة مقام مجلس الشيوخ، إلاّ أنَّ الروح الرجعيّة لديهم خلقتْ الكثير من العقبات لمشروعه، علاوة على الطابع الشرس لنيرون، والذي ازداد جنوناً بعد قتله لوالدته، وفي عام 65 كشفتْ مؤامرة ضد نيرون تهدف للإطاحة به، أُتهِم سنيكا بكونه واحداً من المتآمرين، فتلقى أمراً بالانتحار، وتحدى، من خلاله، الموت الذي كان ينتظره بهدوء بعد عزله من استشارية نيرون فانتحر.[158]

ولم يكن سنيكا انتقائيّاً كشيشرون. ولم يكتف بالجمع والتصنيف، بل كان دائماً ما يعود إِلَى معياره الأسمى وهو قانون الطبيعة، الذي هو الخير الأعم والدائم والأساس.[159]

- حالة الطبيعة أو المجتمع ماقبل السّياسيّ عند سنيكا:

نجد لدى سنيكا نظرية خاصة، حينها، في "رسالته التسعين إِلَى لوسـيليوس" والتي تضمنتْ القول بالعصر أو المجتمع ماقبل السّياسيّ، والذي اسمـاه بـالمجتمع الذهبـي أو العصر الذهبـي. وهي حالة براءة وطبيعة وبدائية تحتكم إِلَى قـانون الطبيعة فقط. فلم يكن هنالك من نظام قمعي يفرض سلطة إنسان على آخـر، أو حتى ملكيّة خاصة ولا عبوديّة. وبعد ذلك ظهرتْ المؤسسات الاجتماعيّـة لـدى البشر، وأصبح الناس محتاجين لها بحكم أنَّها تحد من الشر والخطر. وكان النـاس حينها كما لو أنَّهم للتو قد خرجوا من بين أيدي الآلهة. ومن هنا كانتْ براءتـهم والتي تتأسس على جهلهم بصورة أُخرى. ولم تكن لديهم الفضيلة بالمعنى الـدقيق وإنَّما كانتْ لديهم مادة الفضيلة وهي حالتهم الطبيعيّة.[160]

وما تمجيد الحالة الطبيعيّة، لدى سنيكا، إلاّ أساساً فعليّاً لنظرياته السّياسـيّة، التي ستتصل باليوتوبيا، والتي كان الهدف منها إبراز مساوئ البشر ومفاسـدهم. وانعكاساً لشعوره بالسخط والألم لانحلال المجتمع الرومانيّ على يد نيرون، تصور أنَّ المجتمع ما قبل السّياسيّ كان خاليّاً مـن هـذه الأشـكال مـن الاسـتبداد والعبوديّة.[161]

- الحكمة وتوعية الأفراد عند سنيكا:

يطلب سنيكا الحكمة وينتقد التبحُّر، ويقصد بذلك أنَّ الحكمة هـي الـتي تعلمنا كيف نستمتع بوقتنا، بينما التبحُّر يضيع ذلك الوقت، وكذلك فالحكمـة تعلمنا كيف نحيا حياة حسنة ومثمرة، بينما التبحُّر يعني الحياة السـيئة والمجدبـة. وليس غاية الحياة، برأيه، أنْ يمتلك الإنسان كمّاً كبيراً من المفاهيم والمعـاني الـتي لاتجدي، بل يجب التزود بالقوة لمقاومة الشر وايجاد الخير المطلق للـذات بالهنـاء، الذي جزء منه القبول بالألم، وعلى ذلك يكون الحكيم هو من يستطيع مقاومـة القوى الخارجيّة والنكبات وأذى الناس، فيصبح ويبقى مُحرراً لذاته وهو السـيد الحقيقي لها.[162]

يوجه سنيكا خطابه للأفراد الطامحين، لا للجماهير الخانعة والفاسدة، لأنْ يتواجدوا بوصفهم نقطة الاتصال بالكون. وهم الأفراد الذين يشعرون بالاضطرار للعيش مع الناس، فيدركوا أنّهم يجب أنْ يحيوا بذاقم ليحققوها، فالإنسان، لديه، يجب أنْ يفتدي نفسه بنفسه بالعقل. أي هو الذي يخلص نفسه، وهذا هو الأثر الرواقي عليه، بالرغم من أنّهُ لم يقتصر عليها. وفي ذلك مخالفة لعقيدة الفداء المسيحيّة التي ادعاها بولس في كون الله أو عيسى "يسوع- الرب" هو المخلص.[163]

إذن، فقد شكّلتْ الفرديّة والانعزال مقدمة للخلاص، لدى سنيكا، لكن ذلك يثير إشكال رئيسي حوله وهو: كيف للفرديّة هذه، المنكفئة على نفسها، أنْ تكون مقدمة لفعل سياسيّ ونظرة كونيّة، حسب مارغب به سنيكا؟

في إجابة لهذا الإشكال، يقول سنيكا: "يجب أنْ نعتزل داخل أنفسنا أكثر فأكثر، لأنَّ العلاقة بأُولئك الذين لهم ميول مختلفة تشيع الاضطراب في الأشياء المنظمة، أحسن تنظيم، وتوقظ الانفعالات الدنيئة والخسيسة، وتسبب القروح التي ما برحتْ واهنة في العقل ولم تشفَ شفاءً تاماً. أما الاجتماع والانعزال فيجب أنْ يمتزجا ويتناوبا. سيولّد الأول رغبتنا في لقاء الرجال ويولّد الأخير رغبتنا في أنفسنا، وسيكون أحدهما علاجاً للآخر: إذ ستُبرئ العزلة كراهيتنا للناس، وسيُبرئ الناس كراهيتنا للعزلة"[164]، وبذلك يتبين الإشكال وكأنه حل لدى سنيكا، بينما، في الحقيقة، بقي الأمر شائكاً.

- النزعة الدينيّة والتعاليم السّياسيّة والاجتماعيّة لدى سنيكا:

كان هنالك جانبان من جوانب تفكير سنيكا يتصلان صلة وثيقة بالنزعة الدينيّة:

الجانب الأول: عمق إحساسه بأنّ في الطبيعة الإنسانيّة خطيئة متوارثة.

الجانب الثاني: وجود نزعة إنسانيّة تطبع مستوياته الأخلاقيّة.

وكانتْ بعض مفاهيمه تؤكد هذين الجانبين، من قبيل الشعور بالإثم والبؤس، مما دعاه إِلَى تقدير صفتي الرقة والعطف، وكذلك مفاهيم: الأُبوة لله، والأخوة

للناس، التي أنتجتْ معاني المحبة والنية الطيبة للجنس البشري ككل. كـل تلـك المفاهيم وجدتْ لها مقابلاً في التعاليم المسيحيّة.[165]

- النظام الثنائي والمستبد المستنير:

حاول سنيكا أنْ يعيد مجد الامبراطوريّة الرومانيّة التي سبقتْ التقييد بنظـام ودستور بوليب مع أوغسطوس، واقترح برنامجه الثنائي لكي يخلص إِلَـى تقسـيم السّلطة بين الأمير ومجلس الشيوخ. وانتقد الواقع الذي يحول دون ذلك إلاّ بموافقة الإمبراطور. ولذلك كانتْ شخصية الأمير هي الحاسمة دوماً، فقد رأى أنَّ وجـود امبراطوريّة عادلة يعني أنْ يكون هنالـك إمبراطـور عـادل ويتميـز بمجمـل الفضائل.[166] وكأن القول هنا تنازليّاً من سنيكا لتشاؤمه من الواقـع وامكـان اصلاحه فقال بالمستبد المستنير بالفضيلة والمعرفة. "لقد مَثَل سنيكا أبـرز أعـلام التشاؤم واليأس في الفكر السّياسيّ، إذ كان متشائماً إِلَى الحد الذي أعلنَ معـه أنَّ حكم الطاغية الفرد المستبد، خير من حكم الشعب الذي رأى فيه جمهوراً يحمـل في ذاته ويجسد في سلوكه مقداراً من الشر والفساد أضعاف ما يحملـه ويجسـده الطاغية، لذلك فإنَّ الشعب عنده أكثر قسوة وظلماً من الطاغية مما يجعل السّـلطة الملكيّة الفرديّة المطلقة الوحيدة المؤهلة، في رأيه، لضمان الأمن وحفظ النظام"[167].

الفلسفة السّياسيّة
في العصر الوسيط المسيحيّ:
أفكار العناية والمدن الإلهيّة

تبدأ هذه الفترة على أنقاض انهيار فترة الامبراطوريّة الرومانيّة الغربيّة على يد القبائل الجرمانية. وبذلك افتتحتْ مرحلة حضاريّة، أُخرى، مهمة في الغرب هي المرحلة الوسيطة.

تتعلق المرحلة الوسيطة الغربيّة "المسيحيّة" بالحقبة الزمنيّة الممتدة من سقوط الامبراطوريّة الرومانيّة إِلَى القرن الخامس عشر مع سقوط الامبراطوريّة المسيحيّة، وحكم الكنيسة، مع هيمنة العثمانيين الأتراك.

تميز الفكر المسيحيّ فيما قبل الفترة الوسيطة بالفصل بين السّلطة الزمنيّة للإمبراطور والسّلطة الإلهيّة التي كانتْ للبابا. وذلك استناداً على مقولات المسيح في: أنَّ ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وكذلك قوله: إنَّ مملكتي ليستْ في هذا العالم. ولم تقم المسيحيّة بأي ثورة على الأنظمة السّياسيّة القائمة ولم تنقدها، بل اعتبرتْ أنَّ مصدر كل سلطة إنّما هو الله، ويجب طاعتها، لأنَّ مصدرها الإرادة الإلهيّة. لكن ذلك لم يدم فظهرتْ بعض المشكلات التي اعترتْ العلاقة بين السّلطة الدينيّة والسّياسيّة، ومنها:

1- الخلاف بين البابا والإمبراطور على حدود سلطة كل منهما، وبذلك بدأ البحث في أصل السّلطة وشرعيتها ومدى ارتباطها بالدين.
2- أخذ نظام الإقطاع يخمد الحركة الفكريّة في أُوربا إِلَى أنْ إتصل المسيحيّون بالحضارة الإسلاميّة في بلاد الاندلس فعادتْ لتزدهر.

ولهاتين الظاهرتين السبب في إعادة النظر في امكانية وهيبة الكنيسة تجاه الإمبراطور. حتى قررت: إنْ كانتْ هي من تنصب الإمبراطور، فهي التي من حقها أنْ تخلعه إنْ لم يخضع لها ويواليها. وبذلك يجب أنْ يكون الإمبراطور أدنى مستوى من السّلطة الدينيّة. أما المشكلة الثانية المتعلقة بالإقطاع، فهي تظهر بسبب النزاع على تبعية الإقطاعيّة لحكم الإمبراطور أو للمسيحيّة العالميّة، وبسببه إختل التوازن في الطاعة والإنتماء بينهما.(168)

وسنحاول أنْ نوجز الآراء فيما بعد التأسيس للكنيسة، وموقفها من السّلطة السّياسيّة ورجالتها من الامبراطوريّة إلَى مابعدها، لتحديد تلك العلاقة ومستويات النفوذ بينهما. وكان أبرز من تجلتْ لديهم هذه المشكلة، علاوة على الإفادة من التراث اليونانيّ السّياسيّ، هما: أُوغسطين وتوما الإكويني.

1- أُوغسطين (أُوغسطينيوس) Saint- Augustin (345-430م):

مدينة الله ومدينة الدنيا:

هو أُوراليوس أُغوسطينيوس؛ ولد في طاجستا، من أب وثني، وأُم مسيحيّة. تعلم اللاتينيّة وكان مولعاً بها. لم يكن ميّالاً إِلَى اليونانيّة، ولم يكن مؤمناً، واصل دراسته على نصيحة أبيه؛ وارتحل إِلَى قرطاجة وتعلم فيها مجموعة من الآداب والفنون والبيان والبلاغة. شُغف بالحكمة وتعلمها، وبفضلها اطلع على الكتاب المقدس، فخاب أمله في الحكمة، ولم يفهم الكتاب. انتمى إِلَى المجموعة المانويّة بسبب انشغاله بمسألة الشر، ورأيه بأنَّه لايمكن أنْ يُسّلم بالإيمان المفروض. توفي والده في عام أُوغسطين الثلاثين. وبعد فترة، ألمتْ به نكبة قادته للوحدة والسكون؛ وفيما هو جالس تحت شجرة في بستانه، حسب مايقول، وإذا بصوت يأتيه يقول له: خُذ واقرأ، فعجب للأمر! فوقع بصره على رسائل بولس الرسول وقرأ فيها: "لاتمضوا حياتكم في الولائم وملذات المائدة، ولافي الفسق والفجور... بل البسوا سيدكم يسوع المسيح. وحاذروا من تلبية شهوات الجسد الفاسدة." وحينها قرر أنْ يعتكف، في بيت صديق له، مع تلاميذه وأصدقائه وأمه للصلاة والنقاش والدراسة. وحينها حلّتْ نعمة الإيمان، كما يقول، عليه. وبعد أنْ وَقَفَ نفسه لخدمة الله، كمايرى، واستقال من عمله كخطيب، كَتَبَ "في النفس الخالدة" في ميلانو، وبعدها ارتحل إِلَى أفريقيا، لكن وفاة أُمه أعادته إِلَى ايطاليا. وفي روما كتب"في عظمة النفس"، وعاد بعد فترة لطاجستا وأنجز هنالك كتابه "الرد على المانويين" و"في الدين الحق". وأسَّسَ رهبانيته في هيبونيس "هيبون" وهي مدينة "عنابة حاليّاً في الجزائر" ووضع دستوراً لها. وفي عام 401 نشر كتاب: "الاعترافات". ومن ثم كتابه: "في الثالوث"، وبعد أنْ طالتْ هجمات القوطيين

أفريقيا الرومانيّة، وشاع أنَّ المسيحيّن هم السبب في الخراب الذي لحق أهل المدن، كتب أُوغسطين: "مدينة الله". وفي عام 430 وعلى إثر حصار مدينته، ألمَّ بأُوغسطين المرض وتوفي.[169]

ويعد أُوغسطين واحداً من الذين أسهموا، بقسط كبير، في تقدير أفلاطون وفلسفته في الأوساط المسيحيّة، واستطاع الإطلاع على مؤلفات أفلوطين، أيضاً، عقب اعتناقه المسيحيّة في عام (387م)، وقد استرعى انتباهه القرب بين المسيحيّة والأفلاطونيّة[170]. وكان يعتقد أنَّ التمجيد الذي قدمه لأفلاطون والأفلاطونيّة إنَّما هو للدفاع عن العقيدة المسيحيّة والأخطاء التي وقعتْ أو تقع فيها. وفي ذلك قال: إنَّ الأفلاطونيّين هم وحدهم الفلاسفة، وهم الأقرب للدين المسيحيّ لأنَّ الفلسفة والدين موضوعها واحد، وهو العالم المعقول، الذي يمكن استكشافه بالعقل أو الإيمان.[171]

ويعد أُوغسطين أول كاتب يعالج موضوعات الدولة والمجتمع المدنيّ في ظل المقول الدينيّ. وبالرغم من وراثته للفكر الأفلاطونيّ والمنجز الذي قدمه شيشرون، إلاّ أنَّهُ أعاد إنتاج هذه الأفكار ليلائمها مع إيمانه الدينيّ المسيحيّ. وبدتْ جل أعمال وكتابات أُوغسطين دينيّة، هي الأُخرى، ولم يدَّعِ أنَّهُ فيلسوف، في كلامه، بل لاهوتيّاً يحاول الدفاع عن عقيدته.[172]

- السيفان أو مدينة الله والدنيا:

كان الكتاب الأبرز لأُوغسطين هو "مدينة الله" "City of God" وهو كتاب عظيم الأثر لأنه بسط تاريخاً كاملاً للمسيحيّة من حيث الماضي والحاضر والمستقبل. ويمكن ان نعزو الثنائية التي تضمنها الكتاب بين مدينة الله ومدينة الدنيا إِلَى جذور مانوية كانتْ ترى العالم مكوناً من إلهي الخير والشر. وكان كتابه يهدف إِلَى الدفاع عن المسيحيّين قبال التهمة الموجهة لهم من الدولة الرومانيّة بأنَّهم جلبوا الكارثة عليها.[173] ويمكن أنْ نفهم الصراع المتخيل في هذا الكتاب وكأنَّه اقرار بوجود سيفين الأول لسلطة الكنيسة، والثاني لسلطة الحاكم الزمني السّياسيّ.

والفكرة الأساسيّة التي تتحكم بكتاب "مدينة الله" هي الموازنة بين ما أطلق عليها "مدينة الدنيا" و"مدينة الله"، وينطلق أُوغسطين في التأسيس لذلك عبر مافي طبيعة الإنسان من ميل ومحبة. وهذه المحبة تنقسم لديه على قسمين: محبة الذات ومحبة الله، أو ولائين: الأول للمدينة التي ولد فيها، والثاني لله. ولهذا نشأتْ مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشريّة، المدينة الأرضيّة والمدينة السماويّة أو مدينة الله، الأولى تدفع مجتمعها الأرضي نحو التسلط والتملك بالدوافع والحوافز الدنيا.؛ وبذلك فهي مدينة شريرة ناقصة. وهي تمثل الشيطان حينما شق عصا الطاعة على ربه. وتجسيدها في حكم الآشوريين والرومان الوثنيين. والثانية تتقرر أنَّ مجتمعها هو الذي يلتمس السلام والخلاص الروحي، وهي خيّرة كاملة. والصراع بين هاتين المدينتين هو القصة المثيرة التي ستنتهي في آخر الأزمان، وتحسم لجانب الله، لأنَّ السلام غير ممكناً إلاّ فيها. ولايمكن أنْ تدوم أي مملكة إلاّ مملكة الروح. أما المدينة الأُخرى فهي في الأصل: مدينة زوال، بحكم مافيها من عناصر الإنحلال والقلق، ولأنَّها تجسد الطبيعة الإنسانيّة في جانبها العدواني والجشعي الراغب بالاستعلاء والتكبر.(174)

لم يرد أُوغسطين القول بأنَّ مدينة الارض أو السماء تنطبقان على واقع مُعيّن بذاته. وإنْ جاءتْ محاكية لصورة من صور الإنحلال مع الامبراطوريّات الوثنيّة، كما في مدينة الأرض التي صورها مع الوثنية الرومانيّة وغيرها. كما أَنَّهُ لم يكن يقصد أنَّ الكنيسة هي مملكة أو مدينة الله التي عناها، وإنَّما كان يعتقد أنَّ خلاص البشر وتحقيق الحياة السماويّة يعتمد على واقعيّة الكنيسة، بوصفها اتحاداً يضم جميع المؤمنين، وقدرتها على أن تلعب دورها في تاريخ البشريّة بوحي كلمة الله ورعايته، ولهذا السبب عَدَّ أُوغسطين ظهور الكنيسة المسيحيّة نقطة تحول في التاريخ، لأنَّها مرحلة الصراع بين قوى الخير وقوى الشر، ومنذ هذه المرحلة أصبح خلاص الإنسان مرتبطاً بمصالح الكنيسة التي هي في مرتبة أعلى من آيّة مصالح أُخرى ولذلك يجب مرحليّاً التمسك بها.(175)

ويرى أُوغسطين "أنَّ مدينة الله لاتبطل الحاجة إلَى المجتمع المدنيّ [مدينة الدنيا]. فليس غرضها أنْ تستبدل المجتمع المدنيّ، وإنَّما أنْ تكمله عن طريق

تزويده، فضلاً عن المنافع التي يمنحها، بوسائل تحقيق هدف أسمى من أي هدف يمكن أنْ يسعى إليه مجتمع مدنيّ. إنَّهُ لايمكن الاستغناء عن المجتمع المدنيّ نفسه من حيث أَنَّهُ يدبر ويقدم الخيرات المؤقتة أو الماديّة التي يحتاج إليها الناس هنا على الأرض... ولذلك لاتلغي المواطنة في مدينة الله المواطنة في مجتمع دنيوي مؤقت".[176] ويؤكد أُوغسطين على الصلة بين المدينتين ولو بصفتها التنافسية والصراعية، إذ لايمكنها أنْ تنفصم، ولايمكن أنْ نجعل "تفضيله لمدينة الله سبباً لرفض المدينة الأرضيّة ومقاطعتها، ولا مسوغاً للمطالبة بإلغائها والقضاء عليها، وقوله بإمكانية انتقال أهل المدينة الأرضيّة إِلَى المدينة السماويّة، وارتقاء الحاضرة الأرضيّة وبلوغها مرتبة الكمال مشترطاً لذلك وجود هيئة أرضيّة ترشدهم سواء السبيل وتقودهم إِلَى طريق الخلاص، وهذه الهيئة هي الكنيسة، لأنَّها ذلك الجزء من المدينة الإلهيّة المقيم على الأرض مؤقتاً بوصفه أسيراً أو غريباً، لكنه يستمد حيويته في أسره وغربته من قوة عقيدته وعمق إيمانه. ويوجب أُوغسطين على الحاضرة الأرضيّة اعتناق المسيحيّة إذا ما هي أرادتْ بلوغ الكمال".[177]

- الأُمم المسيحيّة:

يعد أبرز ما استحدثه أُوغسطين من أفكار تصويره لفكرة مجموعة الأُمم المسيحيّة Christian Commonwealth، إضافة إِلَى فلسفته التاريخيّة التي تصور هذه (الأُمم) على أَنَّها ذروة التطور الروحي للإنسان. وبفضل قدرة أُوغسطين العظيمة استطاعتْ هذه الفكرة أنْ تصبح جزءاً أساسيّاً من الفكر المسيحيّ، فإمتد انطباع هذا الفكر بها لا إِلَى العصور الوسطى فحسب، بل وإِلَى عصورنا الحديثة.[178]

دافع أُوغسطين بشدة عن فكرته القائلة بضرورة أنْ تكون مجموعة الأُمم (الكومونويلث) مسيحيّة، وذلك لأنَّه يعتقد أنَّ أيّة دولة تعجز عن إقامة العدالة ما لم تكن مسيحيّة. ومن الخطأ القول: بأنَّ دولة "لامسيحيّة" تستطيع أنْ تعطي كل ذي حق حقه، أي إقرار العدالة وتطبيقها، إذا لم تكن هي تستطيع ان تعطي حق الله نفسه في العبادة. واعتقد أُوغسطين أنَّ الامبراطوريّات ما قبل المسيحيّة

كانتْ دولاً بالمعنى الضيق والمحدود. لأنَّ أيّة مجموعة بشريّة لايمكنها أنْ تكون دولة بالمعنى الدقيق والحق إلاّ إذا كانتْ مسيحيّة. ولذلك لا يتسنى، مطلقاً، لأي حكومة لاتمتلك صلة بالكنيسة أنْ تكون عادلة. ونتيجة لما سبق، تتأسس فكــرة ســيادة الكنيسة واستقلالها فهي تختص بالسّلطة الروحيّة، بينما السّلطة السّياسيّة الزمنيــة تقتصر على ماهو مشاع بين الناس بسبب الحاجات الماديّة.[179]

- العدالة:

يقيم أُوغسطين تمييزاً بين العدالة لدى الفرد والعدالــة في الدولــة، تــأثراً بأفلاطون، والانسجام المتوخى لديه، شبيه بانسجام أجزاء الجسم الإنسانيّ، فــإذا تحققتْ العدالة وعم السلام بين أعضاء الجسم الاجتماعيّ، يمكننا القول: إنَّ الغاية الأساسيّة للتجمع البشري قد انجزتْ وتحققتْ. وكذلك يميز أوغسطين بين العدالة الاجتماعيّة والعدالة المطلقة، وبين القانون الدنيوي والقانون الأبدي:

- **القانون الدنيوي:** يدفع الأفراد إِلَى التخلي عن مصالحهم الشخصيّة من أجل مصلحة عامة ومشتركة.
- **القانون الأبدي:** هو الذي يقضي بتوافق القوانين المدنيّة الخاصــة مــع المعايير والقواعد الثابتة التي في المدينة المقدسة "مدينة الله".[180]

ولذلك، فإنَّ "مواطن مدينة الله يعرف غالباً من العدالة التي يطبقها في بلــده الخاص، ويتوافق مع قوانين هذا البلد، ويحاول فقط نشر السلام المدنيّ في العلاقات بين الامم... إنَّ إيمانه في المدينة المقدسة يقوي عدالته في المدينة التي يعيش [فيهــا]، فإِّن خضوعه للقوانين يجد حدّاً لايمكن تجاوزه في متطلبات إيمانه، فهــو لايطيــع قيصر إلاّ بمقدار مايطيع قيصر الله. المدينة المقدسة هي مدينة المختارين من الله قبل أنْ يفرقهم الموت ثم يجمعهم".[181]

- في أصل السّلطة وطبيعتها:

يرى أُوغسطين أنَّ المجتمع الأرضي أو المدنيّ إنَّما يــرتبط بالنظــام والارادة الالهيّة من أوجه عدة، منها:[182]

أولاً: إنَّ كل سلطة تنبثق عن الله: فمن الله يكون مبدأ كـــل ســـلطة، وإنْ كان الإنسان يتحالف مع قرينه لكي يختاروا زعيماً لإدارتهم وهو مايؤسس المدينة الارضية، إلاّ أَنَّهُ غير كاف لكسب الشرعيّة لهذا السلطان. من الدقيق أنْ نقول: إنَّ هؤلاء الحُكّام يحصلون على وظيفتهم عبر الانتخاب أو الحظ أو الوراثة، لكنـــهم لايكتسبوا السّلطة إلاّ من الله الذي ترك لهم المسببات الثانوية لتقوم بدور التفضيل والاختيار أو الخضوع. بينما السّلطة في جوهرها وفي أصلها مستمدة من مشـــيئة الله.

ثانيّاً: الله هو المنظم لكل شيء ولايترك الناس دون عناية: يعني أَنَّـــهُ مـــن المستحيل أنْ يترك ممالك الأرض ومدها بلا رعاية منه. وحتى صور الاستبداد إنَّما هي بمشيئة من الله وفق عناية، وإنْ كانتْ غامضة لـــدينا، إلاّ أنَّهـــا، في تصـــور أُوغسطين، تحمل حكمة يجب أنْ نخضع لها.

نجد في نهاية المطاف مع أُوغسطين، أَنَّهُ كان يميل لخضوع سلطة المادة إِلَـــى سلطة الروح، لأنَّها الوحيدة التي تكفل العيش بهناء وسلام وطمأنينة، وتلك هـــي مهمة المؤسسة الدينيّة التي تأخذ على عاتقها وظيفة التطوير الروحي لمؤمنيها مـــن المسيحيّين.

2- توما أو توماس الإكويني Thomas Aquinas (1224-1274م):

الدولة والمجتمع والنظام الالهي:

ولد توما الإكويني في جنوب إيطاليا، والتحق بدير الآباء الدومنيكان وهو في الثامنة عشر، ثم إلتحق بالدراسة في جامعة نابولي ثم كولونيا ليصبح، بعدها، مدرساً جامعيّاً. عاش في أواخر العصر الوسيط، فواكب مختلف الثقافات والديانات والظواهر السّياسيّة والاجتماعيّة، مما جعله يتعرف بيسر على أهم الأفكار والمذاهب اليونانيّة والرومانيّة، فتوفرتْ له مستلزمات بناء نظام فكري جديد يهدف إِلَى الجمع بين الروح والعقل، أو الدين والفلسفة[183]. "ولأنّ تركيبة الثقافة والبناء الفكري عند الإكويني لم تؤخذ من الكتب المقدسة فحسب، بل ومن المستجد من الأفكار والنظريات والموروث من الفلسفة اليونانيّة الأرسطيّة، التي تعرف عليها الإكويني في صورتها المعدلة، والأفكار التي وضعها الفلاسفة المسلمون، ولاسيّما ابن سينا وابن رشد. فقد ساهمتْ هذه المصادر الفكرية المتنوعة في اكتساب الإكويني للقدرة اللازمة للدفاع عن المسيحيّة باستخدام تلك المصادر وأدواتها المختلفة وفي مقدمتها المنطق الأرسطيّ، الذي وضعه في خدمة عقائده اللاهوتية"[184].

لم يحارب الإكويني الأفكار السّياسيّة اليونانيّة أو الرومانيّة، التي سُميّتْ بالوثنيّة، وبذلك حصل تحول في الفكر السّياسيّ الذي كان مسيطراً على العصر الوسيط. فقد أبدى الإكويني اعجاباً وثقة بما طرحه أرسطو وشيشرون في هذا المجال، واعتبر ما طرحوه جدير بالاهتمام لأنّهم وإنْ لم تكن لديهم نصوص إلهيّة ومنزلة، فإنّ لديهم حدس وحس طبيعيّ ورؤية عقليّة تستطيع تقويم الأمور بشكل منظم ومتكامل ومنطقي.[185]

- الأخلاق وتأسيس القانون:

كان القديس توما الإكويني أرسطيّاً في كثير من جنباته. وإذا نظرنا لموضوع الأخلاق لديه، سنجد أنَّهُ يأخذ الفكرة الأساسيّة للأخلاق الطبيعيّة عن أرسطو، إذ يرى أنَّ ارادتنا تنـــزع أو تتجه اتجاهاً طبيعيّاً وعفويّاً نحو الخير الذي هو غايتـــها. ولذلك يوجد نور طبيعيّ في الإنسان يهديه نحو هذه الغاية. هذا النور هو الـــذي يسميه توما الإكويني بـــ "القانون الأزلي". وبذلك فإنَّ شرائع الأخلاق والقـــانون إنَّما تقوم على أساس عقل الله الذي تخضع له كل الإرادات البشريّة، لأنَّ القانون الأزلي يمثل عقل الحكمة الإلهيّة.[186]

لقد وجه الإكويني عنايته بالقانون أكثر من غيره من موضـــوعات الفلســـفة السّياسيّة، فتميز فيه تميزاً قل نظيره. وفي نتيجة لما خلص له الإكويني، نجد أنَّهُ قـــد صنف القوانين على أربعة أقسام هي:[187]

1- **القانون الأزلي**: وهو القانون الذي يدبر شؤون الخليقة كلـــها، عـــبر حكمة إلهية قد تسمو فوق فهم الإنسان.
2- **القانون الطبيعيّ**: يمكن أن نصفه بأنَّه انعكاس لحكمة الله وتـــدبيره في المخلوقات، وهو يتجلى في ما تغرسه الطبيعة في الكائنات الحيّة من ميل نحو الخير وفعله. وتجنب الشر، وحماية النفس، وتحقيق الحيـــاة المتزنـــة والعيش في مجتمع. وبذلك فالقانون الطبيعيّ هو مايجعل الإنسان باحثـــاً عن أوسع المجالات لتحقيق ميوله الآنفة الذكر.
3- **القانون الإلهي**: يمثل هذا القانون الوحي أو التبليغ والرسالة الســـماويّة، وهو بذلك مجمل التشريعات التي تعد نعمة من نعم الله وليستْ من صنع العقل الطبيعيّ. وهذا الوحي لايعارض العقل بل يؤيده عنـــد الكـــويني. وهذه هي السمة الأهم لديه؛ إذ لم يوسع الهوّة بين العقل والإيمان.
4- **القانون الإنسانيّ**: وهو القانون الذي وضعه الإنسان لينظم حياة الجنس البشري نفسه. واعتقد الإكويني أنَّ هذا القانون لم يأتِ بجديد، لأنَّـــه نتيجة للمبادئ التي يتضمنها القانون الطبيعيّ، وقد قسمه على صنفين: القانون المدنيّ وقانون الشعوب.

- ضرورة الاجتماع والحياة السّياسيّة:

يؤكد الإكويني أنَّ المدينة، بحد ذاتها، ضرورة للإنسان، والحياة السّياسيّة أمر طبيعيّ له. وذلك أثر أرسطيّ لأنَّ الأخير قد اعتقد أنَّ الإنسان بطبعه حيوان سياسيّ. فليس الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعيش في اجتماع، إلاّ أنّه، بخلاف غيره من الكائنات، كائن سياسيّ. ويحتاج إِلَى قانون ينظم حياته تلك، ويحدد فيها الحقوق والواجبات لكي يسمح للفرد فيها من أنْ ينمي موارده الروحيّة والماديّة. والمدينة السعيدة، في رأيه، تسعى إِلَى الخير المشترك، عبر تحقيق العدالة. وعلى تلك المدينة أنْ تُؤَمن الاكتفاء الاقتصاديّ الذاتي، وأنْ لاتكون منغلقة على نفسها. وفي مجتمعها يجب أنْ ينصهر الأفراد دون أن تختفي ذاتيتهم المميزة لهم. ويبقى فيه لكل فرد حريته وحيويته وحياته الخاصة مع مايستلزمها من التعاون والالفة.[188]

- المجتمع والسّلطات:

يحاول الإكويني أنْ يربط بين النظام الكوني الإلهي والنظام الاجتماعيّ- السّياسيّ، فيرى أنَّ الكون عبارة عن "نظام مرتب يمتد في درجات تبدأ من الإله في علاه، وتنتهي عند أدنى المخلوقات. ويعمل كل كائن منها بدافع داخليّ مستمد من طبيعته، مجاهداً في سبيل الخير أو الكمال الملائم لطبقته من المخلوقات. ويستمر مجاهداً حتى يأخذ مكانه في هذا النظام التصاعدي حسب درجة الكمال التي وصل اليها. ويسيطر الأعلى، في جميع الأحوال، على الأدنى ويفيد منه، كما يسيطر الله على العالم أو كما تسيطر الروح على الجسد"[189]. ووصف الإكويني المجتمع بأنَّه يهدف إِلَى كماله وتحقيق غاياته عبر تشبيهه بالطبيعة التي يخدم فيها الأدنى الأعلى، فالزُرّاع والصُنّاع يمدان المجتمع بالاحتياجات الماديّة والقسيس يسهم معهم في الصلوات وإقامة الشعائر الدينيّة، وتسهم كل فئة في هذا المجتمع بما تزاوله أو تتقنه وتجيده، وما الحاكم إلاّ تجلي لطبيعة المجتمع فيكون في أعلى قمته. ويبقى الحكم أمانة في أعناق الجماعة كلها لأنَّهم كلهم مشتركون بفعل الخير العام وتحصيله.[190]

وحينما يطابق الإكويني بين النظام الإلهي والنظام الدنيوي المطلـوب، فإنَّـه يؤسس ذلك على تصور فلسفيّ نابع من العلاقة بين العقل والدين، "ففي الطبيعة الإنسانيّة، بوصفها من صنع السماء، ثمة طاقة للتحرك النشط بإتجاه التوحد الكامل مع الركن اللانهائي لوجود الإنسان، الذي كان مصدر كل التطور نحـو ايصـال الطبيعة إِلَى الكمال. حتى لغة البشر جسدتْ [عند الإكويني] حكمـة السـماء، وكانت، من ثم، أداة جديرة، قادرة على مقاربة أسرار الخلق ومعالجتها. ومن هنا، فإنَّ عقل الإنسان قادر على العمل في إطار الإيمان مع التحرك، في الوقت نفسـه، وفقاً لمبادئه الخاصة"(191) ومن خلال الثنائية هذه ستنبثق الكثير من الثنائيـات في تفكير توما الإكويني.

يؤسس الإكويني على ماسبق، أنَّ هنالك سلطة مدنيّة، تلتمس الخير للمدينـة أو الحاضرة، بنوع من الاستقلال العقليّ، إلاّ أنَّها إنْ وقفتْ بالضد مـن السّـلطة الروحية التي أوكل الله لها مهمة الخلاص الأبدي، فإنَّها تكون حينئذ على خطـأ ويجب تقويمها. ومن هنا يتبين الجانب الواقعيّ والعقلانيّ لسياسة الإكـويني. لأن الملك ما من مسوغ لمملكته إلاّ فعل الخير وتحقيقه بين الناس، فإنْ لم يفعل ذلـك وقدم مصالحه الخاصة على مصالح الرعية، وجب على الرعيّة أنْ يحلّوا أي التـزام منهم نحوه وبذلك يعلنوا خلعه. لكن في وسط هذه الأفكار توجد فكرة أساسـيّة تؤكد أن الدولة العقلانيّة لايمكن أنْ تكون إلاّ مسيحيّة. ودليل ذلك عد الإكويني، أنَّ القانون الإلهي هو حد الخير الحق، ومهمة تعليمه تعود للكنيسة، ولهذا فمن حق الكنيسة أنْ تحرم الملوك وتخلعهم كذلك.(192)

وكان الإكويني يرى أنَّ العلاقة بين السّلطة الدينيّة والمدنيّة الزمنيّـة شـبيهة بالعلاقة بين الروح والجسد. ففي داخل كل إنسان هنالك طبيعتان أو نظامان، أو درجتان من السعادة: وانسجاماً مع ذلك تكون هنالك سـلطتان: الأولى دينيّـة والأُخرى زمنيّة "سياسيّة". والروحيّة هي الأسمى كما تسمو الروح على الجسـد. ولذلك فمن السهل تفسير سلطة البابا على الحاكمين، لأنَّه هو الذي يقوم ويقـيم سلوكهم.(193)

- نُظُم الحكم وأنواعها:

يُكمل الإكويني تماشيه مع المنجز الأرسطيّ، فيرى أنَّ أنظمة الحكم تنقسم إِلَى ثلاثة هي: الملكيّة والأَرستقراطيّة والديمقراطيّة. وأنَّه بانحرافها ستكون النُظم الاستبداديّة والفوضويّة.

ويرى الإكويني أنَّ الملكيّة هي أفضل أنواع الحكم لاعتبارات منها:

الاعتبار الدينيّ: إنَّ ممارسة السّلطة الملكيّة هي شبيهة بما يمارسه الله من سلطان. كما أنَّ التركيبة التي تسود النظام الملكي تشبه ما أراده المسيح للكنيسة. إذ ينظر إِلَى العالم على شكل نظام تصاعدي أعلى مرتبة فيه الله.

الاعتبار الفلسفيّ: إنَّ كل فن إنَّما هو يقلد ويحاكي الطبيعة. وبما أنَّ الطبيعة ترتكز على مبدأ الوحدة، فإنَّه يجب أنْ تكون السّلطة السّياسيّة في نظام يعتمد الوحدة في القيادة ولذلك يكتسب النظام الملكي قوة وأفضلية عمّا سواه من الأنظمة التي تتعدد فيها السّلطات.

الاعتبار التاريخي: يرى الإكويني أَنَّهُ كلما فرغ منصب الملك فإنَّ المدينة تنهار، وفي ذلك شواهد تاريخية كثيرة. ولذلك فالملكيّة يمكن أنْ تكون النظام الأفضل اذا لم تنحرف عن أهدافها فتصبح الأسوء مع الاستبداد، وذلك بداعي الأنانية. فالأنانية تقود الملك إِلَى العزلة.

إلا أنَّ الإكويني يستدرك ذلك عبر قوله بأنَّ النظام المختلط هو الذي يمكن أنْ يجنبنا هذه التحولات نحو الأسوء. وهو يتكون من "الملكيّة والأَرستقراطيّة والديمقراطيّة" وتظهر هنا إفادته من أرسطو وشيشرون. ويحصر الإكويني حسنات النظام المختلط في أمرين:

1- إنَّ مشاركة الشعب في الحكم هي الوسيلة الأنجع والوحيدة في المحافظة على السلم الاجتماعيّ. وتلك المشاركة هي الكفيلة في بناء الدولة والدفاع عنها.

2- إنَّ مشاركة النخبة في الحكم تبعد الملك عن الانحراف والتحكم والاستبداد.

لم يكن الإكويني ليبعد الملكيّة عن صور النظم الصالحة وإنَّما عمل على

تزويدها بدعامات النخبة والشعب. فنظام الحكم الفرد، لديه، يجب أنْ يحكم وفق قوانين عادلة ويعاونه في ذلك مجموعة من الإداريّين والولاة المنتخبين مـــن قبـــل الشعب. وبذلك يتيح للجميع ممارسة سلطة الاختيار والحكم.(194)

الفلسفة السّياسيّة الإسلاميّة:
الحكم الفاضل بين مثاليته وواقعيّته

كان الهم الأساسي للفلسفة الإسلاميّة هو الهم المشترك لدى كل الـديانات حينما طرأتْ عليها الفلسفة: إنَّه محاولة التوفيق بين الـدين والفلسـفة أو العقـل والإيمان. وبالرغم مما جاءتْ به الفلسفة المسيحيّة من تصورات في ذلـك، إلاّ أنَّ الفلسفة الإسلاميّة حاولتْ أنْ تشق طريقاً مغايراً، يمكـن التعـبير عنـه بأنَّـه في جوانياته إعلاء ضمني للفلسفة على الدين، بالرغم من الإطار الصوري أو في بعض المفاهيم الدينيّة التي حاول الفلاسفة المسلمون اضفاءها على المقول الفلسفيّ.

ومجاراة مع طبيعة كتابنا، يجب أنْ نميط اللثام عن هذه الجدليـة في اطارهـا السّياسيّ، وكيف امكن للفلاسفة المسلمين تناولها في إنتاجهم لرؤية الدولة ومقام الدين فيها. ولعل أبرز الشخصيات التي تناولتْ هذا الموضوع، وتخـص منهجيـة العمل وجمهوره هم: الفارابـي وابن سينا وابن خلدون.

1- أبو نصر الفارابي (260-339هـ):

الحكم الفاضل وأضداده:

وهو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أُوزلغ، المعروف بالفارابي، تركي الأصل، منسوب إِلَى فاراب، ولاية في بلاد الترك، وقيل أَنَّهُ فارسي. سُميَّ بالمعلم الثاني لأنَّه كان من خير المفسرين لكتب المنطق الأرسطيّ. تجوّل الفارابي بين بغداد وحلب بعد أنْ تعلم فيهما الكثير. كان ميّالاً للزهد وحياة التقشف والفكر والتأمل، وعُرف عنه النبوغ في الفلسفة والرياضيات واللسان والكيمياء والعلوم العسكريّة والموسيقى وغيرها، وأنجز، بالعربيّة، أكثر من ثلاثين كتاباً.[195] وما يهمنا، في سياق كتابنا، أنْ نسلط الضوء على منجزه في السّياسة.

ويبدو أَنَّهُ "لاخلاف بين الدارسين لفلسفة الفارابي، أنَّ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة يشكل العمود الرئيس في فلسفته، شأنه شأن كتاب "الجمهوريّة" لأفلاطون (ت348 ق.م)، إذ أودع الفارابي في كتابه، هذا، فلسفته في الوجود والإنسان والسّياسة والاجتماع والمعرفة وغير ذلك من الموضوعات الفلسفيّة"[196]، ونميل إِلَى أصالة الفلسفة السّياسيّة الفارابيّة، بالرغم من وجود بعض المتشابهات مع الفلسفة الأفلاطونيّة، لأنَّه أدخل أفكارا مهمة في طبيعة المجتمع وفئاته، ولأنَّه نحت مفاهيماً جديدة لمقوله السّياسيّ، كفكرة النبي والفيلسوف والعلاقة بينهما من جهة، وعلاقتهما بنظرية العقول والفيض من جهة أُخرى.

ويرى الفارابي أنَّ الصناعة التي يكون مقصودها الجميل هي التي تسمى الفلسفة، ولّما كان الجميل صنفين: صنفٌ علمٌ فقط، وآخر هو علمٌ وعملٌ؛ أصبحتْ الفلسفة تختص بتحصيل المعرفة بالموجودات التي ليستْ من فعل الإنسان وتسمى النظريّة، وبتحصيل معرفة الأشياء التي من شأنها أنْ يفعلها الإنسان وهي العمليّة أو المدنيّة. والقدرة على تحصيل الأشياء الجميلة لأهل المدن، وحفظها لهم، تسمى بالفلسفة السّياسيّة.[197]

- ضرورة الاجتماع وطبيعة المجتمعات:

يقول الفارابـــي: إنَّ "الإنسان من الأنواع التي لايمكن أنْ يتم لها الضـــروري من أمورها، ولاتنال الأفضل من أحوالها، إلاّ باجتماع جماعات منـــها كـــثيرة في مسكن واحد. والجماعات الإنسانيّة: منها عظمى، ومنها وسطى، ومنها صغرى. والجماعة العظمى هي جماعة أُمم كثيرة تجتمع وتتعاون. والوسطى هـــي الأُمـــة. والصغرى هي التي تحوزها المدينة. وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملـــة.... أمّـــا الجماعات في القرى، والمحال، والسكك، والبيوت، فهي الاجتماعات الناقصـــة، وهذه منها ما هو أنقص جداً وهو الاجتماع المنـــزلي، وهو جزء للاجتمـــاع في السِّكة. والاجتماع في السكة هو جزء للاجتماع في المحلة، وهذا الاجتماع هـــو جزء للاجتماع المدنيّ"[(198)]

ويرى الفارابـــي أنْ هنالك تمايزاً بين الأُمم نفســـها (المجتمعـــات الكاملـــة الوسطى): فـــ "الأُمة تتميز عن الأُمة بشيئين طبيعيّين: بالخِلق الطبيعيّة، والشـــيم الطبيعيّة، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل في الأشياء الطبيعيّة وهو اللسان، أعـــني اللغة التي بها تكون العبارة"[(199)].

أمّا عن الفوارق والمفاضلات بين رتب الناس في المجتمع فيقول الفارابـــي: "إنَّ الناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلـــوم التي أُعدوا بالطبع نحوها. ثم الذين معدون بالطبع نحو جنس ما يتفاضـــلون بحســـب تفاضل أجزاء ذلك الجنس... فإنَّ الذي له قدرة على الاستنباط في جنس ما، رئيس من ليس له قدرة على استنباط ما في ذلك الجنس"[(200)]. وهنا يكشف الفارابـــــي عن التفاضل حتى داخل الفئة الاجتماعيّة الواحدة وليس بين فئة وأُخرى.

- المجتمع:

يرى الفارابـــي أنَّ المجتمع مكون بوصفه جماعة عضويّة متكاملة، كما ويشبه "المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه، وكما أنَّ البدن أعضاءه مختلفة ومتفاضـــلة الفطـــرة والقوى، وفيها عضو رئيس واحد هو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلـــك

الرئيس، ولكل واحد منها جعلتْ فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة بالفطرة متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس و[آخرين تقرب مراتبهم] من الرئيس"(201)

ويشير الفارابي إلَى وجود خمس فئات من الناس في المدينة هم: (202)

1- الحكماء والمتعقلون: وهم الأفاضل من ذوي الآراء في الأُمور المهمة.
2- الخطباء والبلغاء: وهم حملة الدين وذوي الألسنة.
3- المقدِّرون: وهم مجموعة الحسبة والمهندسين والاطباء والمنجمين.
4- المجاهدون: وهم المقاتلون وحَفَظَة المدينة.
5- الماليون: وهم مكتسبوا الأموال في المدينة من فلاحين ورعاة وتجار.

وهذا خلاف واضح بينه وبين التقسيم الطبقي الذي أقره أفلاطون، وكذلك ارسطو في رؤيتهم للمجتمع.

- في رئيس المدينة الفاضلة ومزاياه:

يبني الفارابي رؤيته في الرئيس وفق نظرة بايلوجيّة، في بعض جنباتها، فيقارب الجسد وأجزاءه من المدينة واجزائها، وكذلك يعتمد الفارابي على مقدمة فلسفيّة في التمييز بين أصناف من العقول، وعلاقتها بنظرية الفيض من الله. فهنالك مخيّلة لدى كل إنسان، تقوم بمهمة حفظ الجزئيات من المحسوسات، ومجموعة من العقول هي:

1- العقل بالقوة "العقل الهيّولاني": الذي لم يخرج بعد من كونه امكان لتقبل المعقولات.
2- العقل بالفعل أو العقل المنفعل: الذي خرج ليعقل المعقولات ويسير في درب كمال ادراكها كلها بالفيض من الفعّال.
3- العقل المستفاد: هو الذي يتلقى الكمالات والمبادئ العقليّة من الفعّال، ويكون وسيطاً لنقلها للعقل المنفعل.
4- العقل الفعّال: هو العقل الوسيط بين الله أو السبب الأول والإنسان بعقله المنفعل عبر المستفاد.

وطبق الفارابـي هذا التصنيف على رأيه في السّياسة، والـرئيس، وطريقـة تلقيه الوحي بالحكم، بقوله: "الرئيس الأول على الاطلاق هو الذي لايحتاج، ولا في شيء أصلاً، أنْ يرأسه إنسان، بل يكون قد حصلتْ له العلوم والمعارف بالفعل ولاتكون له به حاجة في شيء إِلَى إنسان يرشده.. وهذا الإنسان هـو الملـك في الحقيقة عن القدماء وهو الذي ينبغي أنْ يقال فيه: إنَّهُ يوحى إليه. فإنَّ الإنسان إنَّما يوحى اليه إذا بلغ هذه الرتبة. وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعّال واسطة، فإنَّ العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المسـتفاد شـبه المادة والموضوع للعقل الفعّال. فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعـل القوة التي بها يمكن أنْ يوقف على تحديد الأشـياء والأفعـال وتسـديدها نحـو السعادة"[203]؛ وإذا حصل وفاض العقل الفعّال على القوى العقليّـة للإنسـان: النظريّة منها والعمليّة ومن ثم إِلَى مخيلته، "كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله، عز وجل، يوحي إليه بتوسط العقل الفعّال، فيكون مايفيض مـن الله، تبارك وتعإلى، إِلَى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إِلَى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إِلَى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إِلَى عقلـه المنفعـل حكيمـاً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إِلَى قوته المتخيلة نبيّـاً منـذراً بمـا سيكون، ومخبراً بما هو الآن (من) الجزئيات، بوجود يعقل فيـه الإلهـي. وهـذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانيّة وفي أعلى درجـات السـعادة... وهـذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أنْ يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس. ثم أنْ يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بـالقول لكـل مايعلمه، وقدرة على جودة الارشاد إِلَى السعادة، وإِلَـى الأعمـال الـتي بهـا تبلغ السعادة، وأنْ يكون له مع ذلك جـودة ثبـات ببدنـه لمباشـرة أعمـال الجزئيات".[204]

وهنا تتبين فكرة الحاكم النبـي والحاكم الفيلسوف والفرق بينهما في علاقة المخيّلة بالانطباع بما هو وراد من العقل الفعّال، فالمنفعل هو مايؤدي للحكم عنـد الفيلسوف، والمخيّلة هي ما تتعلق بالنبـي بعد الفيض من الفعّال مروراً بسلسـلة العقل إِلَى أنْ يصلها ذلك الفيض. ويجب أنْ نفهم جيداً أنَّ رئاسة المدينة الفاضلة،

عند الفارابـــي، لايمكن أنْ تكون بالتربية مثلاً كما كان مع أفلاطون، بل إنَّ هذه الرئاسة لاتتحق إلاّ بتوفر شرطين "أحدهما كمال الاستعداد لها بحســـب الفطــرة والطبع؛ والآخر كمال التهيئة بما يكتسب من ملكات إرادية، فـــلا يصـــلح إذن لرياسة المدينة إلاّ من كان مُعَداً لهذه الرياسة بفطرته وطبعه، ومهيئاً لها بما اكتســبه من صفات". [205]

- في خصال رئيس المدينة الفاضلة:

هنالك مجموعة من الخصال يحاول الفارابـــي أنْ يجعلها **شـــروطاً إلزاميّـــة** (ويجب أنْ تكون بالطبع) ليكون الرئيس رئيساً وهي: [206]

1- أنْ يكون تام الأعضاء.
2- أنْ جيد الفهم والتصور بطبعه.
3- أنْ يكون جيد الحفظ لما يفهمه.
4- أنْ يكون فطناً وذكيّاً.
5- أنْ يكون حَسن العبارة.
6- أنْ يكون محباً للتعليم والاستفادة من المعارف والعلوم.
7- أنْ يكون غير شره بالمأكول والمشروب والمنكوح. متجنباً للّعب.
8- أنْ يكون محباً للصدق.
9- أنْ يكون كبير النفس، محباً للكرامة.
10- أنْ تهون عنده الدراهم والدنانير وسائر أعراض الدنيا.
11- أنْ يكون محباً للعدل وأهله بالطبع.
12- أنْ يكون قوي العزيمة على الشيء وفعله.

وشروطاً أُخرى إراديّة، يمكن أنْ تُكتسب اكتساباً، أو أنّها تتوفر مع كـــبر الحاكم وهي: [207]

1- أنْ يكون حكيماً.
2- أنْ يكون عالماً حافظاً للشرائع.
3- أنْ يكون له جودة في الاستنباط للشرائع.

4- أنْ يكون له جودة في الرؤية وقوة الاستنباط لصلاح المدينة.
5- أنْ يكون له جودة في الإرشاد بالقول إِلَى الشرائع.
6- أنْ يكون له جودة في في ثبات بدنه ومباشرة الحروب.

ويرى الفارابـــي أَنَّهُ من الصعوبة اجتماع هذه الصفات في فرد واحـــد وفي زمن واحد، فإنْ لم يوجد في الزمن الواحد من هو بهذه الصفات عمـــل بشـــرائع الرؤساء المتتالين ممن يجمعون أجزاءها. وإنْ وجد في الزمن الواحد إثنـــان تجتمـــع فيهم هذه الشرائط، وأحدهما حكيم والثاني تتوفر فيه الشرائط الباقية كانا رئيسين في هذه المدينة. وإنْ تعددوا أكثر كانوا كلهم رؤساء أفاضل، بشـــرط أن يمتلـــك أحدهم الحكمة، فإنْ لم يكن الحكيم فيها لاتدوم المدينة وتهلك.[208]

ويتبين مما سبق، أنَّ الحاكم عند الفارابـــي يأخذ صورة المقدس، إنْ لم نقـــل تأليه، وبعبارة قاسية لإمام عبد الفتاح، إلاّ أنَّها لاتجافي الحقيقة: فالحـــاكم هـــو: "الذي يوحى إليه وهو الوسيط بين الله والناس، وهو الـــذي يعـــرف مصـــلحة الشعب، وهو المعلم والملهم الذي يأمر فيطاع، أمّا الناس فهم "قُصّر" وهم "صبية" و"أطفال" ومن ثم فليس من حقهم مساءلة الحاكم، لأنَّه لايُسأَل عمّا يفعل وهـــم يسألون! فلا نقد، ولا معارضة وإنَّما عليهم السمع والطاعة"[209].

- مضادات المدينة الفاضلة:

يجعل الفارابـــي مضادات عدة للمدينة الفاضلة، وذلك إذا لم تتـــوفر علـــى شروطها في الرئيس أو تشكيلها البنيوي من الأعضاء وإقامة العدالة بـــين فئاتهـــا الاجتماعيّة، وهذه المضادات هي: [210]

1- **المدينة الجاهلية**: هي التي لاتعرف السعادة، لأنَّ أهلها لم تخطر على بالهم وإنْ أُرشدوا لها لايفهمومها ولايعتقدوا بها، و لم يعرفوا من الخيرات إلاّ ما ظنـــوه خيراً من ظواهراه، كسلامة الأبدان والاستمتاع بالملذات. وهذه المدينة تنقسم إِلَى أقسام عدة هي:

أ- المدينة الضروريّة: وهي التي يقصد أهلها الاقتصار على ماهو ضـــروري لهم لسلامة الأبدان؛ كالمأكول والمشروب والمسكون والمنكوح.

ب- المدينة البدّالة: هي المدينة التي يقصد أهلها بلوغ اليسر والثراء بوصفهما غاية لحياقم.

ج- مدينة الخسة والسقوط: وهي التي يقصد أهلها اللذة بالمحسوس فقط وايثار اللعب والهزل بكل وجه وعلى أي نحو كان.

د- مدينة الكرامة: وهي المدينة التي يقصد أهلها إلَى التعاون من أجل أنْ يكونوا مكرمين وممدوحين ومشهورين بين الأُمم.

هـ - مدينة التغلب: هي التي تقصد إِلَى أنْ يكون أهلها قاهرين لغيرهم، لايقهرهم أحد غيرهم.

و- المدينة الجماعيّة: وهي المدينة التي يقصد أهلها أنْ يكونوا أحراراً بفعل كل واحد منهم مايشاء وحسب هواه ولايمنعه في ذلك شيء.

2- **المدينة الفاسقة:** وهي المدينة التي يعلم أهلها الآراء الفاضلة ويعلمون السعادة والله والعقل الفعّال، إلاّ أنّهم لايفعلون وفق ذلك، بل إنّ أفعالهم مفارقة لأفعال أهل المدينة الفاضلة.

3- **المدينة المبدِّلة:** وهي التي كانتْ آراءها وأفعالها، في البداية، آراء أهل المدينة الفاضلة وأفعالهم، إلاّ أنّها تبدلتْ فدخلتْ في آراء وأفعال غيرهما.

4- **المدينة الضالة:** هي المدينة التي تعلم آراءاً فاسدة في الله والسعادة والعقل الفعّال.

2- ابن سينا (370- 428 هـ):

التأسيس لدولة الشريعة بوصفها تدبيراً للنفوس الكثيرة في المدينة:

هو ابو علي حسين بن عبد الله بن سينا. وقد ولد في أصفهان قرب بخارى، ظهر نبوغه وهو لم يزل طفلاً، وتحصل على ثقافة واسعة بالنحو والهندسة والفيزياء والطب واللاهوت والفقه. شرح كتاب أرسطو في ماوراء الطبيعة، وله حواشي على كتاب النفس لأرسطو، علاوة على العديد من المؤلفات الخاصة مثل الإلهيات ومنطق المشرقيين، ورسالة حي بن يقضان، وقانونه الكبير في الطب. أُصيب بمرض لم يقوَ على معالجته فتوفي بسببه وله من العمر 57 سنة.(211)

- ضرورة الاجتماع والعناية الإلهيّة:

يظهر عند ابن سينا دور العناية الإلهيّة في تدبير المجتمع ورعايته والعناية بـه، "حيث تدبر الحكمة واللطف الإلهيان أُمور المجتمع أولاً وأخيراً، لأنَّ التفاوت والاختلاف الداعيين للاجتماع، منة إلهيّة وشاهد على التدبير الإلهي، والسُنّة التي تدبر الاجتماع وتحكمه، سُنَّة إلهية بوحي إلهي، وتؤدي إِلَى ألسان [النبي] الذي كان إرساله للخلق واجباً في حكم العناية واللطف الإلهيين، بما يجعل منه مجتمعاً إلهيّاً". (212)

ولذلك، يقول ابن سينا: "إنَّهُ من المعلوم أنَّ الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنَّه لايحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، وأنَّه لابد من أنْ يكون الإنسان مكفيّاً بآخر من نوعه، ويكون ذلك الآخر، أيضاً، مكفيّاً به وبنظيره... فإذا كان هذا ظاهراً فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولاتتم المشاركة إلاّ بمعاملة،

كما لابد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولابد في المعاملة من سُنّة وعدل، ولابد للسُنّة والعدل من سانٍّ ومعدل، ولابد أنْ يكون هذا بحيث يجوز أنْ يخاطب الناس ويلزمهم السُنّة. ولابد أنْ يكون هذا إنسانا، ولايجوز أنْ يترك الناس وأراءهم في ذلك، فيختلفون ويرى كل منهم ماله عدلاً وما عليه ظلماً؛ فالحاجة إِلَى هذا الإنسان في أنْ يبقى نوع الإنسان... فواجب، إذن، أنْ يوجد نبي، وواجب أنْ يكون إنسانا وواجب أنْ تكون له خصوصيّة ليستْ لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لايوجد لديهم"(213). وهذا النبي هو من استكملتْ نفسه عقلاً بالفعل. وهو المتحصل على الفضائل العمليّة ويمتلك في قواه النفسيّة خصائص ثلاث: سماع الله، ورؤية الملائكة، وسماعهم.(214)

– طبيعة المجتمع ومراتبه:

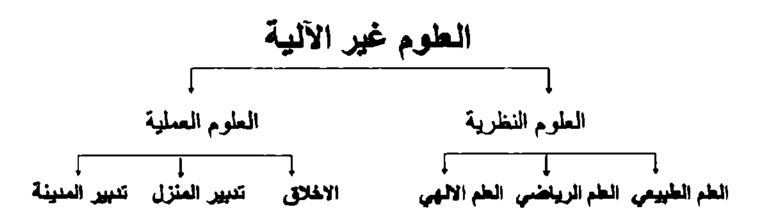
يقصد ابن سينا إِلَى جعل المدينة تترتب على ثلاثة أجزاء هي: "المدبرون والصناع والحفظة، وأنْ يُرتب في كل جنس منهم رئيساً تحته رؤساء يلونه، ويترتب تحتهم رؤوساً يلونهم، إِلَى أنْ ينتهي إِلَى إفناء الناس. فلايكون في المدينة إنسان معطل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة"(215).

ويُحرِّم ابن سينا في المدينة كل من البطالة والتعطل، وبذلك يجب أنْ لايكون لأحد حظ من غيره في المال مع معافاة جسده، كما يحرم كل الصناعات التي من شأنها انتقال الأملاك والمنافع دون مصالح مقابلها، كما في القمار وشبيهه، ويحرم الحِرَف التي يتكسب منها البعض من تعلم الصناعات الربويّة والكسب من غير حرفة(216).

واتماماً لمهام من هم في المدينة، يتصور ابن سينا أَنَّهُ "لابد من ناس يخدمون الناس فيجب أنْ يكون أمثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة، وكذلك من كان من الناس بعيداً عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع، مثل الترك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة التي أكثر أحوالها أنْ ينشأ فيها أُمم حسنة الأمزجة، صحيحة القرائح والعقول"(217).

- السّياسة الشرعيّة وضرورتها:

يحاول ابن سينا، كما الفارابـــي، أنْ ينطلق، في التأسيس للممارسة العمليّــة، من نسق أوله تقسيم العقول والعلوم المقابلة لها، ويرى أنَّ العقل هو أعلـــى قـــوى النفس النظريّة "عقل نظري"، كما أنَّ في الإنسان عقل عملي، يظهر فعله من خلال التعدد في الطبيعة الإنسانيّة وعلائقها مع الآخرين والأشياء. والعقل النظري الأرفـــع في الإنسان لايترك العقول الأدنى منه في مكانها، بل يحاول أنْ يرفعها ويرتقي بهـــا، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض وبانتزاع الصور الكُليّة من الصور المتخيّلـــة. ومعنى ذلك الوصول إِلَى القضايا الكُليّة عبر الجزئيات المحسوســة. والعقـــل في أول الأمر، لديه، عقلا بالقوة، ثم يصبح عقلاً بالفعل، وذلك بواسطة الإدراك، ولا يمكن أنْ يتم ذلك إلاّ بتدخل العقل الفعّال الذي هو واهب الصور الكُليّة للعقل بالفعـــل، وتتمايز النفوس العاقلة فيما بينها عبر استعداداتها للاتصال بالعقل الفعّـــال وقربهـــا منه.[218] وبذلك فالأنبياء والحكماء ومن هم بأعلى صور الكائن الإنسانيّ أقرب من غيرهم إِلَى العقل الفعّال، وهم من يمتلكون شرف الرئاسة دوماً. وتراتبيات العقـــول ومقابلها من المعارف والعلوم هي مايجعل ابن سينا يلجأ إِلَى تبيان ذلـــك المقابـــل. فيقسم ابن سينا العلوم عبر سلسلة تفصيليّة من العلوم الدائمة والمؤقتـــة- الزائلـــة، والدائمة هي المتعلقة بالحكمة، وهي تنقسم إِلَى فروع وأصول، والأصـــول تنقســـم إلى: ماهو آلة (كالمنطق) وماهو ليس بآلة، وما ليس بآلة هو موضـــوعنا، إذ يعمـــل على شأن التدبير بمختلف مستوياته. ويعمد ابن سينا على شطر العلوم غـــير الآليـــة على قسمين: علوم نظريّة وعمليّة. العلوم النظريّة وتشمل: العلم الطبيعـــيّ والعلـــم الرياضي والعلم الإلهي، والعلوم العمليّة وتشمل: علم الأخلاق وعلم تدبير المنـــــزل وعلم تدبير المدينة[219]. ويمكن توضيحها كما في المخطط الاتي:



وما يهمنا في الدراسة هو معرفة العلوم العمليّة وتفصيلاتها، ويتبين من قول ابن سينا إنَّ: "غرض الفلسفة العمليّة تقويم النفوس في أفعالها، وهو ينقسم إِلَى تقويم نفس واحدة ويسمى ذلك اصلاح الأخلاق، وإِلَى تقويم نفوس كثيرة يشتمل عليها منزل واحد ويسمى تدبير المنزل، وإِلَى تقويم نفوس كثيرة تشتمل عليها مدينة واحدة ويسمى تدبير المدينة. وكل ذلك يتم بايداع النفوس الخبرات الحكميّة المانعة من التظالم، وإزالة الشرور بالحكمة سواء وقعتْ من داخل أو من خارج"[220]، وهنا نقف على معنى تدبير المدينة بوصفه الدلالة الأدق لدى ابن سينا في وصف الغرض من السّياسة، وليستْ أي سياسة، بل السّياسة القائمة على التخطيط الإلهي. ولذلك فالنبي القائد أو خليفته إنَّما يتمتعون بصفتهم الرئاسيّة لأنَّهم معينين من قبل الله.

- الرئاسة والمُلك، ودور اللطف الإلهي في ذلك:

يعتقد ابن سينا بوجود مهمتين متلازمين للرئيس "نبيّاً أو خليفة"، وهما الطريقتين: الشرعيّة والسّياسيّة ويجب تفوضيهما إِلَى أشرف الناس، لعظم خطرها. "أما السّياسة، فبأنْ يأخذ الملك الرعيّة بالتناصف، بأنْ يبتدئ هو بالانصاف وترك التظالم، والعناية بالصناعات المفيدة في الحياة واضعاف الصنائع المفسِدة كالزمر والرقص واللهو... ثم يأمر أنْ تُقرأ في مجامع الأسواق والمصليات أخبار أصحاب السياسات والملوك المتقدمين، ويرتقي من ذلك بأنْ يلتزم العلماء بالخطابات والشعر وتنظيم الأقاويل المستحسنة في السياسات... فأمّا طرق الشريعة فهي أشرف الطرق، لأنَّها منسوبة إِلَى الإله، والإله مصدق ومخوف، ولأنَّها مع وعد ووعيد يطول زمانهما... تكون على مردعة لمن يَقصُر عقله عن التمييز بين الاتفاقيات والمقصودات"[221].

وهذا الرئيس الذي يمثل النبي، بداية، "ليس مايتكرر وجود مثله في كل وقت؛ فإنَّ المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الأمزجة؛ فيجب لامحالة أنْ يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد دبَّر لبقاء مايسّنه ويشّرعه في أُمور المصالح الإنسانيّة تدبيراً عظيماً"[222]

وبما أنَّ الله، بلطفه وعنايته، لايترك الإنسان دونما عناية ورعاية دائمة، فإنَّه يوجه الناس بالشريعة لمن يخلف النبي ويكون رئيساً بعده، لذلك يقول ابن سينا: "ثم يجب أنْ يفرض ألسان طاعة من يخلفه، وأنْ لايكون الاستخلاف إلاّ من جهته"[223]، أي التعيين من النبي على الخليفة بعده اعتماداً على النص أو هو النص بعينه. ويرى ابن سينا أنَّ "الاستخلاف بالنص أصوب... ثم يجب أنْ يحكم في سنته: إنَّ من خرج فإدعى خلافته بفضل قوة أو مال، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله؛ فإنْ قدروا و لم يفعلوا فقد عصوا الله و كفروا به"[224].

- شروط الخليفة: [225]

1- إنَّهُ مستقل بالسّياسة.
2- إنَّهُ أصيل العقل.
3- إنَّهُ حاصل لديه الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير.
4- إنَّهُ عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه.
5- أنْ يتفق عليه الجمهور عند الجميع.
6- إنَّهُ يَسُنُّ على الناس: إنَّهم إذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل، أو أجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له، فقد كفروا بالله.

ويرى البعض أنَّ القائد السّياسيّ، عند ابن سينا، ليس من شروطه فقط أنْ يكون متَّسماً بما لدى الانبياء من سمات، بل حتى ما للفلاسفة منها؛ "فإنَّ القادة السّياسيّين المُعيَّنيين ممن يحققون الجماعة السّياسيّة، سيكون من المتوقع منهم، أيضاً، إظهار الصفات الأسمى للفلاسفة. والحقيقة أنَّ القادة ليسوا ورثة الأنبياء فقط، بل هُم، أيضاً، يجسدون أفضل اسهامات الفلاسفة. وبالتالي فإنَّهُ ينبغي لتأسيس جماعة سياسيّة أنْ يكون هناك قادة/ فلاسفة سياسيّون، قادرون على مساعدة الناس في بلوغ الصفات الأخلاقيّة لطبيعتهم الاجتماعيّة، حتى عندما لايكون عامة الناس قادرين على ذلك بأنفسهم"[226].

- وظائف الخليفة في المدينة عند ابن سينا:

يجب على الخليفة أنْ يَسُنَّ سُنناً في الأخلاق والعادات، تدعو إِلَى العدالة، التي هي الوساطة، لكن هذه الوساطة تقتصر على الحكمة العمليّة التي تتعلق بمصالح الإنسان؛ حسب قاعدة: لاضرر ولاضرار، لا افراط ولا تفريط. أمّا الحكمة النظريّة فلايكلف فيها التوسط. والفضائل العمليّة هي الحكمة والشجاعة والعفة، وإذا اجتمعتْ تحققتْ العدالة، وإذا اضيفتْ لها الحكمة النظريّة فقد سَعُدَ من جُمعتْ له. وإذا فاز صاحبها بالخصائص النبويّة (من سماع كلام الله ورؤية وسماع الملائكة) كاد أنْ يكون ربّاً إنسانيّاً، وهو من تُفوّض إليه أُمور الناس، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه.[227]

وكذلك من وظائف الخليفة، : "ضبط المدينة... بمعرفة ترتيب الحفظة، ومعرفة الدخل والخرج، واعداد أهب الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك، فينبغي أنْ يكون ذلك إِلَى السايس من حيث هو خليفة. ولايَفرضُ فيها أحكاماً جزئية؛ فإنَّ في فرضها فساداً؛ لأنَّها تتغير مع تغير الأوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن، فيجب أنْ يجعل ذلك إِلَى أهل المشورة"[228]

3- ابن خلدون (732- 808هـ):

التعاقب الدوري: فلسفة الدولة.

هو ابو زيد عبد الرحمن بن ابـي بكر محمد بن خلدون الحضرمي، ولـد في تونس وتوفي في القاهرة. تنقل كثيراً في الأمصار العربيّة والإسلاميّة.

سافر إِلَى المغرب ثم إِلَى الاندلس، استقر كثيراً في فاس، واستطاع أنْ ينشـئ درسه هنالك ويديمه برهة من الزمن، لكن الاضطرابات السّياسيّة، التي كانتْ تحل متزامنة مع وفود ابن خلدون لأكثر من بلد، دعته إِلَى أنْ يغادر مرة أُخرى إِلَـى الأندلس. ثم هاجر منها بسبب خلاف سياسيّ آخر إِلَى تلمسان، فهـرب منـها أيضاً نحو البطحاء فنـزل في قلعة ابـي سلامة وهناك شرع بكتابـه المعـروف: "المقدمة"، لم يراجعه، أو يعيده إِلَى إحالته المطلوبة، إلاّ بعد عودته لتونس. اسـتقر فترة فيها وبسبب مشاكل أُخرى سياسيّة، خرج بدعوى الحج فهرب من السلطان إِلَى الإسكندرية، ثم ذهب ليستقر في القاهرة. وأخذ يُدَّرس فيها في جامع الأزهر. أرسل في طلب أهله من تونس فغرقوا جميعاً، فاغتم لذلك غمّاً، وانقطع عن عمله. سافر، بعدها، لأداء الحج، وإِلَى دمشق مرتين، وكانتْ هذه آخر سفراته، فعـاد وتوفي في القاهرة.[229]

- الفلسفة والتاريخ:

سمي بفيلسوف المؤرخين. لأنَّه وضع أُسساً فلسفيّة للتاريخ. إذ كـان الأمـر، قبله، أشبه بسرد للحوادث، دون تلمس تلك المبادئ والكليات التي تحكـم هـذه الحوادث التاريخية. ولذلك وضع ابن خلدون كتاباً في التاريخ، وكتب له مقدمـة، عرفتْ بمقدمة ابن خلدون[230]، والتي تحتوي على كثير من مفاهيمه في الاجتمـاع والفلسفة والتاريخ. وحاول أنْ يربط ابن خلدون بين هذه المعارف الـثلاث عـبر

التعليل والتفسير لسلوك الكائنات في التاريخ ومن ذلك نكون قد تبينا الربط بينها. فالتاريخ، كما يقول ابن خلدون، : "خبر عن الاجتماع الإنسانيّ الذي هو عمران العالم ومايعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وماينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر مايحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[231]. وقد يبدو ذلك التعليل والتقصي والتحليل تفلسفاً. إلاّ أنَّ البعض قد كشف عن مكامن تكفير ابن خلدون للفلاسفة وتعاطي الفلسفة. فالفلسفة عند ابن خلدون تساوي الكفر. وتقود إِلَى افساد الدين وتحطيمه. إلاّ أَنَّهُ حكم اقصائي تكفيري لأنّه يصادر قروناً من التراث الفكري الفلسفيّ الكبير، ويحاكم بالنص التقريري الموجز، مجموعة كبيرة من خيرة مانمتلكه من فلاسفة ومفكرين مسلمين وعرب.[232]

ويصف ابن خلدون الفلسفة بأنَّها "علوم عارضة في العمران كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجوب أنْ يصدع بشأنها، ويكشف عن المعتقد الحق فيها"[233]، وبعد مناقشة، لاتدوم سبع صفحات في كتاب "المقدمة"، يقرر: "فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولايكبَّن أحد عليها وهو خلو من علوم الملّة"[234]، ولعله هنا يريد أنْ يخالف الجانب التجريدي المتعالي، والمنتحل، ببعض صوره، من اليونان في الفلسفة الإسلاميّة، إلاّ أنّنا إنْ أمعنا النظر في بعض ابداعات كتاب "المقدمة" سنرى بوضوح منهجاً فلسفيّاً بالمعنى المتداول اليوم، والذي يعتمد النقد والتحليل والاستشراف، على اقله في ما أُنتج على مستوى فلسفة التاريخ والحضارة.

– ضرورة الاجتماع البشري بوصفه عمراناً:

يقول ابن خلدون: "إنَّ الاجتماع الإنسانيّ ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدنيّ بالطبع؛ أي لابد له من الاجتماع، الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران؛ وبيانه: إنَّ الله سبحانه خلق الإنسان وركَّبه على

صورة لايصح حياتها وبقاؤها إلاّ بالغذاء، وهداه إِلَى التماسه بفطرته وبما ركَّبَ فيه من القدرة على تحصيله، إلاّ أنَّ الواحد من البشر قاصر عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفيّة له بمادة حياته منه... ويستحيل أنْ تفي بذلك قدرة الواحد، فلابد من اجتماع القُدَرِ الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم،... كذلك يحتاج كل واحد منهم، أيضاً، الدفاع عن نفسه إِلَى الاستعانة بأبناء جنسه"[235] وبذلك فالحاجة إِلَى الاجتماع تظهر في تحصيل الطعام والأمن، ولعل لذلك صلة لماجاء بالقرآن في سورة قريش: "الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ"، فمطلب الغذاء والأمن من أشد وأكثر المطالب ضرورة للإنسان.

وقد كُيِّف الإنسان من قبل الله، سبحانه، على الدفاع عن نفسه، كما كُيِّفتْ الحيوانات، لكن بأدوات مختلفة. يقول ابن خلدون: "ولما كان العدوان طبيعيّاً في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره. وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد. فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدَّة لسائر الحيوانات للدفاع"[236].

إذن، فالاستخلاف، الذي أراده الله للبشر، يقرأه ابن خلدون بوصفه عمراناً، وذلك لايكون إلاّ بالاجتماع الإنسانيّ، الذي هو ضرورة، كذلك، لحكمة الله ومصلحة الإنسان.

– طبيعة المجتمع والأقاليم وأفضلها:

ضمَّن ابن خلدون في "مقدمته" الكثير من الكلام في جغرافية الفكر والأمزجة، فوجد أنَّ تفاوت التفكير يتعلق بالمناطق الجغرافية التي يسكنها البشر. واختلافها إنَّما هو اختلاف في طبيعتهم وسلوكهم. وقسَّم المناطق إِلَى أقاليم سبعة، ليس المقام تفصيلها. وأفضل المناطق هي المعتدلة مناخيّاً، لأنَّها تقع بين الشمال والجنوب، وكلا الشمال والجنوب بعيدان عن العمران العادل والمزاج الصحيح، حتى أنَّ المناطق المعتدلة هي أقاليم بعث الأنبياء والرسل، وذلك لأنَّهم يجب أنْ يُختصوا بأعدل وأكمل الأنواع في خِلقهم وأخلاقهم.[237]

ويتبين مدى البعد الجغرافي في تقسيم ابن خلدون بما عطف أو استند مع/ على رأيه فيه، وهو وجود القوى النفسية الثلاث: "الشهوانيّة والغضبيّة والناطقة = العقلانيّة، والتي جاء على ذكرها الفلاسفة من قبل. ويحاول ابن خلدون أنْ ينقل هذه الافادة إلى حيز آخر وهو المناخ وعلاقته بالإنسان، وكيفية تأثيره على سلوك وأخلاق وعقول البشر في أقاليم هذا المناخ على اختلافها،[238] ولذلك يرى أن الوسط هو الاكفأ، دائماً. وكأنّما في ذلك إشارة إلى ارسطو وفكرة الوسط الذهبي بين الرذيلتين، إذ وسطهما تكون الفضيلة، ووسط تطرف الأقاليم ببرودها وحرارها، يكون الإقليم المعتدل وهو الفاضل والأفضل.

– الملك والسّياسة وامكان تقبلها:

يفرق ابن خلدون بين طبيعتين للجماعات البشريّة؛ الأولى تخص المدن والأمصار، وهي التي تسمى بالحاضرة. وفيها الحُكّام يحكمون الناس بالقهر والسلطان ومنع التظالم، والثانية هي البوادي "جمع بادية" فهؤلاء يزع بعضهم عن البعض، في التظالم، مشايخهم وكبرائهم. وفي هذه المجموعة تظهر العصبيّة بقوة، لكي تكون هي النظام الشارع للعلاقات بين أفرادها ومع من هو خارجها.[239] وإنّما يتأسس المُلك القوي على الغلبة، والغلبة على العصبيّة التي في القبائل. ولذلك يحاول ابن خلدون أن يتم تأسيسه بتعريف العصبية بالحديث عنها بقوله: "إنَّ صلة الرحم طبيعيّ في البشر، إلاّ في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصبيهم هَلَكَة، فإنَّ القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه"[240].

وعلى ذلك يقرر ابن خلدون الآتي: "لابد للرئاسة على القوم أنْ تكون من عصبيّة غالبة لعصبياهم واحدة واحدة، لأنَّ كل عصبية منهم إذا أحسَّتْ بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالاذعان والاتباع "[241]، وهنا قد يشوب النسب، وعلاقته بالعصبية، الكثير من الشوائب لأنَّ المنتصر بالغلبة قد لايكون من أهل النسب نفسه، فيرى ابن خلدون أنَّ هذا المنتصر لايمتلك منهم عصبيّة، وبذلك فلا رئاسة حقيقيّة على أهل العصبية ممن يكون من غير نسبهم.[242]

ثم يحاول ابن خلدون مناقشة السلوك العربيّ السّياسيّ حرباً ومُلكاً، ويقصد به السلوك المتجرد من الدين ولايتبع الشريعة، وهو سلوك يستعيد أطياف البادية أو مخالفة العمران. حتى قال عنهم: إنَّهم متى ما تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب. كما أنَّ العرب لايحصل لهم الملك إلاّ بالدِّين، من خلال النبوة أو الولاية، أو تأثير عظيم عليهم بوساطة الدين. وذلك لأنَّ في طبيعتهم صفات التوحش. وهم من أكثر الأُمم صعوبة في الانقياد للغلظة والأنفة التي لديهم، والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواءهم وميولهم، إلاّ بالنبوة أو الولاّية. وبفضل الدين يمكن تحسين شيمهم من التحاسد والتنافس، وبذلك يُذهب الله عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها.[243] والعرب بذلك أبعد الناس عن السّياسة، حسب ابن خلدون، والسبب في ذلك "إنَّهم أكثر بداوة من سائر الأُمم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التُلول وحبوبها، لاعتيادهم لشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض"[244]، والرئيس الذي يتملك عليهم محتاج لعصبيتهم، التي يستعملها للمدافعة عن مدينته، ويحول بها عن هلاكه وهلاكهم. وعلى الرئيس الذي يحكم العرب أنْ يكون سائساً بالقهر، وإلاّ لم تستقم سياسته.[245]

- الدولة: عمرها وأجيالها:

سعى ابن خلدون إِلَى أنْ يشبه الدولة بالإنسان، عمراً وتعاقباً في الحياة، فقال: "إنَّ الدولة، في الغالب، لاتعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد، من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إِلَى غايته".[246] ومجموع الأجيال الثلاث يكون 120 سنة وبذلك ففي الغالب لايتعدى عمر الدولة هذه السنوات، حسب ابن خلدون. وحاول أنْ يصف هذه الأجيال عبر تقسيم ثلاثي هو: [247]

الجيل الأول "البداوة": الذي لم يزل الناس فيه يزاولوا قيم البداوة وخلقها، بخشونتها وتوحشها وبسالتها والاشتراك في المجد فيها، لأنَّهم لايزالوا يمتلكوا العصبية التي تحفظهم وتجعلهم غالبين.

الجيل الثاني "الحضارة": وهو الجيل الذي يتحول فيه الناس من البداوة إِلَى الحضارة، ومن شظف العيش إِلَى الترف، ومن الاشتراك بالمجد إِلَى الانفراد به من أحدهم وكسل الآخرين عنه. وكذلك يبدو فيه الميل إِلَى الاستكانة أكثر من الاستطالة، لأنَّ العصبيّة فيه قد بدأتْ بالانكسار. وناس هذا الجيل أدركوا الجيل الأول وعصبيته وقوته، وشاهدوا ماكان الناس عليه فيه.

الجيل الثالث "الانهيار": وهو الجيل الذي يضم الناس الذين نسوا عيشة البداوة، وماجاء في الجيل الاول، وفقدوا الإحساس بحلاوة العز والعصبيّة، وبذلك فقد أخذهم الترف مأخذاً كبيراً إِلَى أنْ جعلهم عيالاً على غيرهم. وفي هذا الجيل يستقوي السلطان بالموالي ومن هم ليسوا أهل العصبيّة. ولذلك يكون الغريب عن العصبيّة مترأساً على أهلها فينبذون القائم على المدينة ولايسندوه.

وعلينا أنْ نقفَ على سبب التحول من جيل إِلَى جيل، وهو الترف. يؤدي الترف دور الناقل الحضاري في مراحل الدولة ووضعها من ناحية القوة والامكانات، فالترف في بدايته يساعد الدولة على القوة بالنسب وكثر التناسل وشدة العصبيّة. إلاّ أَنَّهُ يؤدي دوراً عكسيّاً مع زيادته أكثر، ومع مرور الدولة بنوع من الاتكال على الأجنبي من الأُمم والموالي، فيكون مقدمة لانهيار الدولة بوجهه الآخر.[248]

- أطوار الدولة:

بعد أنْ ينجز ابن خلدون القول في الأجيال وأعمارها، ومن ثم عمر الدولة التي تمر بها، يعمد إِلَى تقسيم مراحل الدولة من بدايتها إِلَى انهيارها بأطور خمسة هي:[249]

الطور الأول: طور الظفر بالملك: ويتم هذا الطور بغلبة المدافع والممانع والاستيلاء على الملك، ويعتمد على العصبيّة التي يقع بها التغلب لتحصيل الملك.

الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد بالملك: وهو الطور الذي يكون فيه الحاكم مستبداً بالملك، لايقبل المساهمة فيه. ويكون طوراً معنيّاً بصناعة الرجال، وكثرة الموالي والصنائع، ويستقوي بالأجانب على أهل عصبيته، وكل من يرغبون المقاسمة معه في الملك؛ فيدفعهم بهؤلاء ويردهم على أعقابهم.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك: وهو طور طبيعيّ للبشر في رغبتهم أنْ يستلذوا بمكاسبهم في الملك لتحصيل ثمراته؛ فيعمل على تحصيل المال، وتخليد الآثار، وضبط الخرج والدخل، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة، والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة، والتوسعة على خدمه وحواشيه والمقربين منه بالمال والجاه.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة: وفيه يكون صاحب الدولة قانعاً بما بناه من سبقه، ومقلداً لهم حذو النعل بالنعل؛ ويرى أنّ الخروج على تقليدهم افساد للملك، وأنّهم كانوا أبصر من غيرهم فيما بنوه من مجد.

الطور الخامس: طور الاسراف والتبذير: وهو الطور الذي يسرف ويبذر فيه صاحب الدولة لكل ما جمع أولوه؛ في سبيل الشهوات والملذات، ويصطنع فيه حواشيّاً من حوله لايستطيعون تدبير الشؤون الكبيرة، التي يوليها لهم، ولايعرفون ما يأخذون أو يتركون. ويستفسد كبار القوم، وصنائع أسلافه، حتى يضطغن عليه قومه فلاينصرونه، وفي هذا الطور تحصل طبيعة الهرم؛ ويستولي على الدولة المرض المزمن الذي لن تتخلص منه إلاّ بموتها.

الفلسفة السّياسيّة الحديثة:
من الواقعيّة المفرطة إِلَى اليوتوبيا المفرطة

انهيار السّلطة البابويّة وظهور المَلَكيات القوميّة القوية:

كان النـــزاع الناشئ من طبيعة تضارب سلطتين عـــالميّتين همـــا: ســـلطة الإمبراطور وسلطة البابا، في نهايات العصر الوسيط، قد جعل الكثير مـــن حكـــام الأقاليم الفرعية، التي كان من المفروض أنْ تتبع الإمبراطـــور، يســـتقلوا ويعلنـــوا ملكيتهم عليها. وما أنْ انتهى الصراع لجانب الامبراطور، في مايســـمى بعصـــر النهضة، حتى أخذتْ السّلطة الزمنيّة تستعيد هيبتها، وقوتها، وبدأتْ تجرد الكنيسة من أغلب سيطرتها على الناس، ولاسيّما في شؤونهم الدنيويّة. وكذلك ساعد ذلك في القضاء على حكم الإقطاع، الذي أشرنا له في الفصل السابق. وظهرتْ بفضل ذلك طبقات وسيطة من التجار والصناع، التي، معها، قَـــوَتْ حركـــة التجـــارة وظهرتْ النقود وانتعشتْ المدن. وكانتْ النتيجة أنْ ترسخ نوع من السّلطة المطلقة للحكّام، بتاييد من الطبقات الوسيطة وانهارتْ الأنظمة الإقطاعيّة.(250)

كانتْ التحولات التي جرتْ في نهاية القرن الخامس عشر قد جلبتْ نهضـــة شاملة لأُوربا، من حركات فكريّة وفنيّة وتجاريّة وعلميّـــة، وطـــرق مواصـــلات جديدة، وكل ذلك وحّد الكثير من البلدان لإنشاء ملكيات خاصة بها، ذات طابع قوي. إلاّ أنْ إيطاليا لم تحظ بمثل هذا الوجود الموحَّد سياسيّاً. لأَنَّها كانتْ منقسمة إِلَى دويلات صغرة ومتعددة منها: مملكة نابولي في الجنوب، ودوقيّـــة ميلانـــو في الشمال الغربيّ، وجمهوريّة البندقيّة الأَرستقراطيّة في الشمال الشرقي، وجمهوريّـــة فلورنسا ودولة البابا في الوسط. وكان الوضع فيها عبارة عن صراعات وحـــروب

وخلافات مستمرة. ووسط هذا التشرذم في إيطاليا ظهر نيقولا مكيافللي محـــاولاً استعادة حلم الوحدة وتطبيقه واقعياً[251].

1- نيقولا مكيافللي Nicola Machiavelli (1469-1527م):
القوة هي المؤسِّسة لدولة الأُمة:

ولد مكيافللي في فلورنسا، وشبَّ في عهد الامـــير المديتشـــي "لورينــــزو العظيم"، والذي اعتبر العصر الذهبـــي لإيطاليا، الذي استطاع أنْ يـــوازن بـــين القوى الخمس في المدن الإيطاليّة، وكان مكيافللي ينحدر من عائلة تكن العـــداء لأُسرة مديشي، كما هو في البداية، وبالرغم من إنَّ المديشيين كانوا يحافظون على نوع بسيط من الجمهوريّة، إلاّ أنّها لم تكن حلم مكيافللي. بعد وفاة لورينـــزو، توالتْ مجموعة من الحكومات على فلورنسا: منها حكومة شبه دينيّـــة، وأُخـــرى جمهوريّة، وغيرها استعادتْ آل مديتشي، لأنَّ الناس، حينها، تعرضـــوا لأخطـــار الغزو الفرنسي.(252)

وفي تلك الفترات، كان مكيافللي قد شغل مناصباً عدة منها: أمـــين ســـر القنصليّة في مدينته، وسكرتيراً للمستشاريّة الثانية لفلورنسا، إلاّ أنَّهُ أُعتقـــل بعـــد عودة الأُسرة المديتشيّة للحكم، وعُذّب بسبب نشاطه السّياسيّ، آنذاك. بعـــدها عاش في المنفى نوعاً من العوز والفقر، ثم وبعد طول مناشدات منه للسلطة أُعيـــد لمنصبه، لكنه لم يصمد، مرة أُخرى، فأُبعد عنه. وضع مكيافللي مؤلفـــات عـــدة منها: الأمير، وهو أهم أعماله. وكتاب "المطارحات" أو "المخاطبات"؛ وكتـــاب "فنون الحرب"، كما كتب في الشعر والمسرح.(253) عاش التحولات الكـــبيرة في عصر النهضة وكان جزءاً منها.

فقد تعلم مكيافللي الشيء الكثير من الجو المفعم بالثورة والتغـــيير في عصـــر النهضة، ومن هذه الدروس التي تعلمها: (254)

1- إنَّ الأفكار القديمة والتقاليد ليستْ صادقة بالضرورة، فكانتْ الثـــورة عليها خير عمل يمكن أنْ يقوم به.

2- إنَّ الوعظ والارشاد لايصلحان لبناء الدولة، وإنَّه لايمكن الدفاع عن الدول وتأسيس قوتها بالكلمات وحدها.

3- إنَّ القيم الضعيفة، التي تقدمها الديانة المسيحيّة، لاتصلح لبناء الدولة، فهي تحتاج إِلَى القوة المعتمدة على الجيش والعامل العسكريّ.

4- استفاد مكيافللي كثيراً من المناصب التي شغلها في فلورنسا، بما فيها، من مراسلاته للممثلين الدبلوماسيين الخارجيّين، وكذلك في تعلم فنون الحرب والشؤون الخارجيّة.

5- استطاع أنْ يفيد من نفيه في كتابة تأملاته حول الدولة، ووضع إيطاليا المنقسم على نفسه سياسيّاً، فكتب كتابيه: الأمير والمطارحات.

- الدولة الأُمة والموحدة والقويّة:

رأى مكيافللي أنَّه، وإزاء كل هذا الواقع المتشظي لإيطاليا، يجب أنْ يكون الهم الأول تجاه واقعه هو التقدم نحو توحيد المدن الإيطاليّة كقوة عسكريّة واقتصاديّة من أجل تحقيق الدولة الأُمة. "ورأى أنَّ هذه الوحدة لابد من أنْ تتم ليكون على رأس الدولة "أمير" يؤمن لها القوة، كما هو الامر في الدول المجاورة أو البعيدة: فرنسا وإسبانيا وبريطانيا. وينبغي لهذا الأمير أنْ يكون من أُسرة عريقة"[255].

ومحاولة مكيافللي هذه هي التي جعلته يوصف بفيلسوف السّياسيّة الأول الذي أراد أنْ يفهم السّياسة كما هي عليه أو كما هو كائن، وهذه هي الواقعيّة السّياسيّة التي قام البعض، بسببها، بنعت مكيافللي بأبي السّياسة الحديثة.[256]

ومكيافللي لاينطلق من نظام فلسفيّ، ليقدم وصفاً لطبيعة الإنسان، ولأنَّه غير مؤمن، فلا نجده يعتمد على فكرة الخطيئة التي صورتها العصور الوسيطة، بل يعمل وفق واقع التوحش الذي يعتري العاملين بالسّياسة وشؤونها. وينتقص مكيافللي من قيمة العامة وعموم الشعب، فيصورهم بالشرهين والنفعيين، والنهمين في رغباتهم، والساخطين دوماً، والجاحدين والمتقلبين، والخائفين والجبناء. وإنَّ شيئاً واحداً يستطيع التأثير عليهم: إنَّهُ الخوف من العقاب. وأخيراً فكل شيء يكمن لديهم في النجاح، مهما كانتْ الوسائل إليه. ولذلك فعلى الأمير أنْ يستهدف الحفاظ على الدولة بأي

وسيلة، لأنَّ كل واحد منهم سيمتدحها مهما كانت. (الغاية تبرر الوسيلة) والشخص العامي لايحكم إلاّ على مايرى ومايجري، بالرغم من أَنَّهُ لايوجد في هـذا العـالم إلاّ العاميّون، لأنَّ الأقليّة أو النخبة لاتحسب أبداً حينما يكون الرأي للأغلب.[257]

يسعى مكيافللي إِلَى استعادة أمجاد الامبراطوريّة الرومانيّة وماكانتْ عليه من قوة وهيمنة، عبر نظامها الجمهوريّ، وقد كان يرى الرومانيّين بوصـفهم المثـال الذي يمكن أنْ تكون إيطاليا مستعيدة، معه، لقوتها وهيبتها، ومكانها في النظـام الدولي وفي البنية الداخليّة، والحقيقة حسب مكيافللي: "إنَّ الرومانيّين لم يقومـوا، بوضوح، إلاّ بتطبيق القانون المزدوج، الذي يسمى في أيامنا هذه بفيزياء القـوى السّياسيّة: إنَّهُ من جهة أُولى **قانون البقاء**، وهو قانون أناني يطبق على الدولة كما يطبق على كل كائن حي؛ لكنه في حالة الدولة يتوسع ويكتسـي طابعـاً شـبه مقدس؛ ومن جهة ثانية **قانون المنافسة الحيويّة** الذي يظهر، في عالم مقسـم إِلَـى دول متميزة، بشكل حتمي، عن قانون البقاء. إنَّ على كل دولة أنْ تخضع للقواعد القاسية التي يفرضها هذا القانون المزدوج؛ وإلاّ فأَنَّها ستزول مـن الوجـود"[258] وإنَّما تقوم الدولة حسب مكيافللي على مبدأين:

الأول: القوة: فينبغي أنْ تمتلك الدولة قوة كافية، أو أسلحة جيـدة، وهـو مايقصده مكيافللي بقوله بضرورة وجود ميليشيا جيّدة من المواطنين. وحتى أَنَّـهُ يحصر المهام الرئيسة للأمير بامتلاكه القوة وفي القدرة على شن الحرب. لأَنَّها المهنة الحقيقيّة لأي حاكم.

الثاني: الحيلة: إنَّ الحيلة والغش في الحياة الخاصة أمر مكروه، لكنه مع العدو، وفي ادارة الحرب، يجب أنْ لايكون هنالك من هدف إلاّ القضاء عليه، وليس معنى ذلك أنَّ الحيلة تتعلق بحالة الحرب فقط، وإنَّما لحالة السـلم نصـيبها، إذ يـرى مكيافللي الحيلة ضروريّة في عقد المعاهدات وتطبيقها، وذلك باعتقـاده أنْ يـتم الالتزام الحقيقي بالاتفاقات إذا كانتْ لاتضر بمصلحة الدولة؛ وعلـى الحـاكم أن يتعامل معها بمكر، وأن ينقضها إن خالفتْ غاياته، فليس من طبيعـة البشـر أن يكونوا أوفياء، ولا هو لزام عليهم في أُمور الدولة.[259] وكل ذلك إنَّما يتعلق بقوة الأمير وقدرته على إدارة دولته.

- الأمير: صفاته ووظائفه:

يعد كتاب "الأمير" من الأهمية في الشأن، إذ لم يكن، بطبيعته الوصفيّة والتوجيهيّة للدول والحُكّام، بذي أثر على سياسة عصر النهضة والحقبة الحديثة وحسب، بل إمتد إِلَى حاضرنا اليوم. ولاسيّما بعض تجسيداته في سياسات القرن العشرين مع الأنظمة الاستبداديّة والدكتاتوريّات والشموليّات. يتضمن كتاب "الأمير" كثيراً من موضوعات طبيعة الحكومات وأنواعها، حال الدول المحتلة والمستقلة، وصفات الأمير ووظائفه. واتماماً لما وقفنا عنده في ماسبق، سنعرج على المحور الأخير، وهو ما للأمير من سمات أو مايجب عليه أن يتحلى بها.

ومن أهم الصفات التي يجب أنْ يتصف بها الأمير هي:

1- أنْ لايكترث لاتهامه بالبخل، وعليه أنْ يتجنب الفقر ومايرافقه من مهانة. ويجب عليه أنْ لايكون سخيّاً إلاّ بقدر ايصاله للإمارة، أمّا حينما يصل لها فلا داعي للاهتمام بذلك.[260]

2- أنْ لايكترث لاتهامه بالقسوة، إذا كان ذلك يؤدي إِلَى توحيد رعاياه ودولتهم والحفاظ على ولائهم له. ويقول مكيافللي: "إنَّ الناسَ يحبون تِبَعاً لأهوائهم وارادالهم الخاصة، ولكنهم يخافون وفقاً لأهواء الأمير وإرادته، والأمير العاقل هو الذي يعتمد على مايقع تحت سلطانه لاتحت سلطان الآخرين، وعليه فقط أنْ يتجنب الكراهيّة لشخصه"[261].

3- ليس شرطاً على الأمير أنْ يفي بعهوده ومواثيقه، لأنَّهُ بالمكر والادعاء والضحك على عقول الناس وارباكها يمكن تحقيق الامور العظيمة لصالح الأمير والدولة.[262]

4- على الأمير أنْ يلجأ للقوة في القتال، وليس القانون دوماً، لأنَّ الأخير عاجز، في أغلب الاحيان، عن تحقيق أهداف الدولة.[263]

5- أنْ يتجنب الأمير كل مايسيء لسمعته مما يؤدي إِلَى احتقاره أو كراهيته.[264]

6- على الأمير أنْ يسعى إِلَى الشهرة، بمختلف السبل؛ وأوضح تلك السبل هو اقدامه على المشاريع العظيمة كالمغامرات العسكريّة أو الادارة

الداخليّة في المعاقبة والمكافأة بأفضل طرقها[265].

7- أنْ لايكون الأمير محايداً، بل يجب عليه أنْ يتخذ موقفاً في العطف على إنسان ما والعداء لآخر.[266]

8- أنْ يظهر، دائماً، نفسه ميّالاً لذوي الكفاءة والجدارة وأنْ يُفضِّلهم.[267]

9- أنْ يشغل الشعب بالأعياد والمناسبات والعروض المسرحيّة.[268]

10- أنْ يقبل الأمير بالنصيحة دائماً، كما يريد هو لا كما يريد الآخـــرون، بل عليه أن لايقبل الاسداء بالنصيحة من الآخرين، إلاّ إذا كان هو من طلبها. وعليه أنْ يكثر من طلبها بنفسه.[269]

11- على الأمير، لتحصيل العظمة، أنْ يحيط نفسه بمجموعة مـــن القـــوات الخاصة، الصادقة والمخلصة.[270]

ومماسبق، يبدو أنَّ الوظائف الأهم للأمير تتجلى من صفاته؛ إذ إنَّ مايجـــب عليه، علاوة على مايتحلى به شخصيّاً، أنْ يكون هادفاً إِلَى تحقيق المجد بـــالقوة في الانتصار لدولته الموحدة والمحافظة عليها.

- نُظُم الحكم:

يرى مكيافللي أنَّ جميع الممالك والحكومات التي حكمتْ الجنس البشـــري لاتخرج عن أنْ تكون في أحد شكلين: إما شكل جمهـــوريّ أو شـــكل ملكـــي. واعتمد مكيافللي على ما كانتْ عليه السّلطة الإداريّة المركزيّة في التفريـــق بـــين أنواع الحكم فإذا كانتْ بيد شخص واحد يكون نظام الحكم ملكيّاً، وإذا كانتْ بيد جماعة سُميّتْ جمهوريّة. والملكيّة إمّا وراثيّة أو مختلطة ناشئة، والأُولى هي التي يستمر فيها تداول الحكم بالميراث لمدة طويلة من الزمن، بينما الثانية هي الملكيات الجديدة العهد والنشوء.[271]

كان مكيافللي مُعجباً بنظام الحكم الجمهوريّ الرومانيّ، وفي الوقت نفســـه، يؤمن بالنظام الاستبدادي، إلاّ أَنَّهُ كان يعد الحكم الديمقراطيّ أصلح الأنظمة، على شرط أنْ يكون الشعب مستنيراً ومتمسكاً بالأخلاق الفاضلة، والدولـــة مســـتقرة الأوضاع، أمّا إذا لم تكن كذلك فهي بحاجة للحكم المطلق. ولم يكن مكيـــافللي

يثق بالنظام الأرستقراطي، وبطبقة النبلاء، حتى نادى بضرورة إلغاء هذه الطبقة من أجل تحقيق استقرار الحكم.[272]

يعني ذلك أنّنا يجب أنْ نفرق بين وصف مكيافللي لواقع الــنظم في مختلــف الدول: بملكيّ أو جمهوريّ، وبين مايعجبه: وهو الديمقراطيّ، وبــين مايجــب أن يكون بسبب سوء الأوضاع وهو: الحكم الاستبداديّ المطلق. وبين ما ماينبغي أنْ يكون عليه الحال في الوضع المثاليّ وهو المختلط.

وفي همه نحو الجمهوريّة يدعو مكيافللي إِلَى ضرورة صناعة المواطنة، وذلــك مافي حسابات ماينبغي أن يكون، وليس الواقع القائم، فيرى أنَّ الغرض من من بناء مواطنين يتحلون بالفضيلة هو مطلب أساس وحاسم، لأنَّ الجمهوريّة لايمكنــها أنْ تكون، أصلاً، بلا مواطنين ناشطين، وكذلك فالمواطنة لايمكن الحديث عنــها في نظام لايمتلك الشكل الجمهوريّ (القائم على الحرية)[273] وقد يجد البعض أنَّ هذا الكلام يحمل نوعاً من التناقض مع ماقدمه من نصح وتوجيه للأُمراء بخلاف ايجــاد الحرية، أصلاً، وأعود لأُذكر هنا: إنَّ مكيافللي إنَّما قال بذلك لأن المجتمع إنْ بقى على الحال التي وصلها من الانحلال والانحطاط والتشرذم والتوحش وغيرها، فــلا يمكن للجمهوريّة أنْ تكون حاكمة له. بل الاستبداد المطلق.

– الدين والأخلاق والسّياسة:

لايدعو مكيافللي إِلَى التخلص من التدين المسيحيّ وحسب، بل ومن كــل الأخلاقيّات الشخصيّة التي تبعتها وتجذرتْ في النفوس. ولكنه في الوقت نفسه يرى "أنّه ينبغي أنْ يكون للدين مكان بارز في الدولة؛ لا على أساس صحته، بل مــن حيث كونه دعامة اجتماعيّة، ولقد كان الرومان على صواب في ادعائهم الاعتقاد في العرافات، وفي إنــزالهم العقوبات بأُولئك الذي يستخفون بها"[274]. وقد انتقد الكنيسة القائمة، آنذاك، في فقرتين: [275]

الأُولى: إنَّ الكنيسة، بسلوكها السيء، قد قوَّضتْ العقيدة الدينيّة.

الثاني: إنَّ تدخل الكنيسة بالسّلطة الزمنيّة هو الــذي يمنــع إيطاليــا عــن التوحد.

أمّا عن الأخلاق، فهو يتكلم بصراحة في كتاب "الأمير" في ضرورة التخلي عن الأخلاق القائمة وتقاليدها. كما نجده يقرر في صفات الأمير الغدر والقسوة والحيلة وغيرها. والفضائل التي يبقيها مكيافللي ويعدها الأهم، لديه، هي الفضائل السّياسيّة، وهي ثلاث على وجه الخصوص:

1- الاستقلال القومي.
2- الأمن.
3- دستور مرتب بأفضل الصور.

والأخير يجب أنْ يكون موزعاً للحقوق المشروعة بين الأمير والنبلاء والشعب، وهذا الدستور يصعب أنْ تقوم عليه الثورات، لأنَّ الكل مشارك في الحكم. وذلك ما أشرنا له من الحلم بالجمهوريّة، وهو حلم يوافق فكرة النظام المشترك في الفكر الرومانيّ. لكننا نعود مرة أُخرى، مع مكيافللي، لنجد أَنَّهُ يتكلم عن الناس الذين لم تلوثهم بعد مفاسد المدنيّة من الأنانيّة وضياع الأخلاق اللازمة لقيام هذا الدستور. فهم فقط من يستطيع التأسيس والحكم بذلك الدستور[276].

وتتجلى معالم الحداثيّة السّياسيّة، التي تبدأ مع مكيافللي، في بعدين: الانفصال عن الدين وهيمنته، وعكس المعادلة، من خلال جعل الكنيسة هي الخاضعة للدولة، "فقد اخضع مكيافللي الإيمان لمصالح الأمير والجمهوريّة، وبذلك، أحدث قطيعة مع العصور الوسطى"[277]، وكذلك إلغاء مايسمى بالهدف السّياسيّ المتعلق بتحقيق الخير الأسمى، الذي فُهِم منذ أرسطو، على أَنَّهُ غاية الدولة والممارسة السّياسيّة[278].

ومع لحظة مكيافللي تحول معنى السّياسة إِلَى تقنية الحكم وآليته وكيفية المحافظة عليه، وبذلك، يصبح معناها القوة، فمعه"وجد الفكر السّياسيّ نفسه موغلاً في الزمنيّة، بصورة أكثر عقلانيّة،... ويذهب مكيافللي إِلَى أبعد، ولا يكتفي بعلمنة الدولة، بل يريد أنْ يلحق الدين بها تماما"[279]، إلاّ أنَّ العقلانيّة التي هدفها مكيافللي في نظرته للممارسة السّياسيّة، وبإتخاذها للقطيعة مع الفكر الميتافيزيقي منطلقاً نحو الواقعيّة، جعل منه مضطراً لسن قوانين تحكم حركة الدول ونشؤها وانهيارها، وطبيعتها وأنواعها، وبذلك أنتج مقولات تفسر تلك الواقعيّة

(الحظ والضرورة والحرب، والكفاءة)، وهذه المقولات هي التي أعطتْ البعد القانونيّ والواقعيّ للانعطافة المكيافلليّة، في قطيعته مع العصر الوسيط، فالحرب أصبحتْ مهمة الأمير وغايته في الحكم[280]، والحظ هو آلية ووسيلة لتحصيل الحكم كما هي الكفاءة، والضرورة هي القانون الذي يحكم عدم استقرار وتحول حال الدول والحكومات من وضع إِلَى آخر، وإنْ كانتْ في بعض حالتها تخالف العقل[281]، والمخالفة للعقلانيّة هنا هي صعوبة التنبؤ بحال الدولة فيصبح القانون السّياسيّ، قانوناً متأرجحاً واحتماليّاً، كما أنني ألمس بُعداً ميتافيزيقياً مكيافيليّاً في نصوص "**الأمير**"[282]، وذلك ما سردته، آنفاً، من موضوع الضرورة والحظ، فهذه مقولات حاولتْ أنْ ترسخ من واقعيّة مكيافللي، إلاّ أنّها أعادته إِلَى ماقاطعه، من نتاج العصور الوسطى، وهيمنة الفكر الميتافيزيقي!!

وهنا يجب أنْ **نلخص معالم معينة، للحظة الحداثة السّياسيّة** لدى مكيافللي:

1- خضوع الدين والأخلاق لمعايير السّلطة والسّياسة.
2- الممارسة السّياسيّة، تقوم على أساس المصلحة، ولا طموح للخير أو الفضيلة فيها.
3- إنَّ المكر والدهاء والحرب والحظ والقوة، هي أداوت الحاكم في السيطرة على مجتمعه، والتعامل مع الدول الأُخرى.

إذن، فالعَلمانيّة والمصلحة والقوة، هي المعايير الجديدة التي أُنتجتْ لتصف حداثة مكيافللي السّياسيّة، وهنا تأتي تسميتها بالحداثة -برغم بشاعة وواقعيّة تلك البشاعة للعنف والقوة- نظرا للقطيعة التي أوجدها مع الفكر اللاهوتي الوسيط، من الشرعيّة الإلهيّة والمعايير الأخلاقيّة، والفضيلة والخير كهدف للعمل السّياسيّ، بالإضافة إِلَى النموذج الإلهي للمدينة الطوباوية (مدينة الله) التي تقاطع معها مكيافللي بمدينته (جمهوريّة القوة).

أنتج مكيافللي بذلك ثلاث صفات للسياسة هي **فصلها** عن أي معيار خارج عن طبيعتها المصلحيّة والقوية، **واستقلالها** عن تلك المعايير الخارجيّة، **وأولويتها** على كل المجالات الاجتماعيّة الأُخرى[283]، وكما هو شأن مفكري عصر النهضة، فإنَّ مكيافللي بمحاولته إحياء فكرة وتطبيق النموذج الرومانيّ الجمهوريّ،

وإعادة أمجادها، حاول إلغاء نتاج العصر الوسيط من الفكر اللاهـــوتي للسياســـة، وبذلك ينجز مشروعه نحو دولة وضعيّة من جديد، لاتتخـــذ شـــرعنتها إلاّ مـــن ذاتها[284]، وفي ذلك تم وضع أولى لبنات الدولة القوميّة - الوطنيّة.

2- توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679م):

تأسيس الحكم المطلق وكشف شوائبه:

هو فيلسوف إنجليزي، كان ابناً لقس. ولد قبل أوانه، بسبب خوف أُمه من إحدى الغزاوت على بلادها، فقال: أنا والخوف توأمان. وقد عزا البعض، لذلك، الكثير من أقوال هوبز، في إنّها كانتْ نتاجاً لهذا الخوف من البداية. أكمل دراسته بفضل عمه، وتعلم اللاتينية واليونانيّة. وتواصل هوبز مع رجال نبلاء عدة، ورجال سياسة آخرين، خدم البعض منهم وعلّمهم. كان، في تلك الفترة، قد تعرف على بيكون، وإتصل بغاليلو، وعرف بكونه واحداً من أهم فلاسفة القرن السابع عشر؛ واشتهر في القانون والفلسفة والسّياسة. ترك بريطانيا على إثر الاضطرابات التي حصلتْ فيها، ضد الحكم المطلق، وخوفاً من أنْ يصيبه منها شيء، لأنّه كان مناصراً له، ذهب إِلَى فرنسا والتقى هنالك بديكارت. كان في تلك الفترة قد أتم كتابه: "مبادئ القانون الطبيعيّ والسّياسيّ"، ثم نشر كتاباً يعالج الموضوعات نفسها بعنوان: "العناصر الفلسفيّة للمواطن" أو "في المواطن". وفي عام 1651 وضع كتابه الأهم وهو: "التنين" أو "اللفياثان"(Leviathan)(*)، الذي تضمن جل فلسفته السّياسيّة والقانونيّة. في فترة عودته إِلَى إنكلترا. وبعد مدة، وفي إحدى الرحلات مع كونت ديوفونشاير لم يتحمل اتمامها، لطولها، تعب منها ومات. كان مناهضاً للسلطة الكنسيّة، ومتمسكاً بآراءه الفلسفيّة، ذلك ماجعل البعض يشنُّ عليه حرباً بعد مماته. تأثر بالنظريّة السّياسيّة لمكيافللي، وتشابه مع بودان في نظرية الحكم المطلق.(285)

ويرى البعض أنَّ معالجة هوبز في الفلسفة السّياسيّة تأخذ طابعاً مزدوجاً، في النظريّة والعمليّة، فهي: (286)

1- وضعت، ولأول مرة، الفلسفة السّياسيّة والأخلاقيّة على معايير علميّة وواقعيّة.

2- وهي جاءتْ لتأسيس سلام مدنيّ ومحبة، عن طريق إعداد البشريّة للإيفاء بواجباتها المدنيّة.

- الإنسان والقانون في حالة الطبيعة:

حاول هوبز أنْ يستكشف الطبيعة الإنسانيّة، لما لها من دور في التأسيس للنظام السّياسيّ ونوعه. ويقرر أنَّ الناس بطبعهم متساوون في الحقوق، لكن "من هذه المساواة في القدرة تنشأ مساواة في الأمل بتحقيق الغايات. لذلك إذا رغب شخصان بشيء واحد، لايقدران على الاستمتاع به كلاهما، فإنَّهما يصبحان عدوين؛ وفي طريقهما إِلَى غايتهما... يحاول كل واحد منهما تدمير أو اخضاع الآخر"[(287)]. وهنا تبدأ المشكلة في وصف الحالة المفارقة، أو الخاليّة، من السّلطة السّياسيّة، فهي حالة تنازع منذ بدء الإرادة، ومن ثم الصراع عليها حتى النيل من أحد المتصارعين والانتصار للآخر. ولذلك يقول هوبز: "إنَّ الناس لايستمتعون برفقة الآخرين، مالم تكن هناك قوة قادرة على ترهيبهم جميعاً"[(288)].

ويجد هوبز ثلاثة أسباب للصراع في هذه الحالة، وهي: [(289)]

1- **المنافسة**: وهي تجعل البشر يغزون لتحقيق الكسب. وفيها يتصارعون من أجل جعل أنفسهم سادة على الآخرين.
2- **عدم الثقة**: وهو يجعلهم يغزون من أجل الأمن. وفي هذا النوع يتصارعون من أجل الدفاع عن أنفسهم.
3- **المجد**: وهو يجعلهم يغزون من أجل السمعة. وفي هذا الدافع، للصراع، نجدهم يتقاتلون من أجل أُمور تافهة.

إذن، في الوقت الذي يعيش الناس دون سلطة تسيطر، عليهم وترهبهم، سيكونون في "الحالة التي تسمى حرباً؛ وهي حرب بين كل إنسان وكل إنسان آخر"[(290)]، وقد يعترض البعض على أنَّ حالة الحرب هذه ليستْ واقعيّة؛ بحيث أنَّها غير موجودة في كل زمان وفي كل مجتمع، ويعلق هوبز، عليهم، بأنَّها حقاً لاتوجد، في الأصل، في كل مجتمع؛ لكنها موجودة في كثير من المجتمعات، ولاسيّما في أمريكا بسيطرة العوائل المتوحشة، آنذاك. كما أنَّها يمكن أنْ تكون

موجودة حينما تزول الدولة، ولاتكون هنالك قوة مشتركة يخشاها الجميع. بـل حتى أكثر الملوك، وفي أغلب العصور، يتنازعون ويتصارعون وفق المنطق نفسه: في المحاولة لإزالة الآخر. وهي وضعيّة حرب.[291] ويتمم هوبز رأيه في هذا الموضوع بقوله: "ينتج عن حرب كل إنسان ضد كل إنسان، أنْ لاشيء يمكن أنْ يكـون ظالماً. إنَّ أفكار الصواب والخطأ، والعدل والظلم لامكان لها هنا، حيث لاسـلطة مشتركة ولاوجود للقانون. وحيث لاقانون ولاظلـم. إنَّ القـوة والغـش همـا الفضيلتان المشتركتان... وأنَّهُ لامُلكيّة ولاسلطة، ولاتمييز بين مـاهو لي ومـاهو لك"[292]. ولكن هوبز لايقف عند وصف الحالة الطبيعيّة هذه، بـل يحـاول أنْ يتجاوزها، من داخلها، عن طريق الميل الموجود داخل الإنسان إِلى السلام، ذلـك السلام الذي لايمكن أنْ يكون دونما الخوف من المـوت، والرغبـة في الأشـياء الضروريّة لحياة هانئة، والأمل بالحصول عليها؛ وهذه هي قوانين الطبيعـة الـتي تضبط الحقوق فيها. فالحق يتعلق بحرية فعل كل إنسان مايريد وما يشعر به أَنَّهُ له، بينما القانون هو الذي يحد تلك الحقوق، ويجعل لها مساراً لاتتعداه.[293]

ويحاول هوبز أنْ يحدد بعض القوانين التي تتحكم في الوضعيّة الإنسـانيّة في حالة الطبيعة ومنها:

1- **قانون النـزوع نحو السلام**: وهو القانون الذي يعتمد العقل للخلاص من حالة الفوضى والحرب في الوضع الطبيعيّ الخالي من السّلطة، تجـاه تحقيق السلام.
2- **قانون امكان التنازل**: وهو القانون الذي يجعل الناس في حالة الطبيعـة مستعدين للتنازل عن حقوقهم في بعض الأشياء بالقدر الـذي يمكـن تحقيق السلام معه. فعلى كل الأفراد السعي من أجل القضـاء علـى التنازع، عبر فعل مايتطلبه فعل الآخرين له. وهو قانون الإنجيل. المسمى بقانون كل البشر.[294]
3- **قانون الايفاء بالعهود**: وهو الذي يلزم الناس بالالتزام تجاه أي عهد أو تفويض جرى بين أفراد الحالة الطبيعيّة، من أجل السلام البشري، ولأنَّ الكلمات الجوفاء لاتبقينا إلاّ في حالة حرب دائمة. ومن هنـا تنشـأ

العدالة وأصلها. لأنّه حين يتم ابرام العهود والالتزام بها يكون هنالـــك معنى للظلم والعدل، إذ الأول يعني عـــدم انجـــاز العهـــود، والثـــاني تحقيقها.[295] ويسمى كذلك بقانون حفظ الثقة.

4- **قانون العرفان بالجميل**: ويقصد منه أنّ أي إنسان يحصل على فائـــدة ما، يجب أنْ يشعر المعطي لها بأنه لن يندم لإرادته الخيّرة هذه. ويعـــد انتهاك هذا القانون نكراناً للجميل.[296]

5- **قانون الكياسة**: وهو القانون الذي يتطلب من الإنســـان أنْ يســـعى، ويفعل مابوسعه من أجل أنْ يكون مقبولاً من الآخرين. وهو القـــانون الذي يسمح بأنْ نعيش معاً في المجتمع، وبنوع من الكفاءة والجـــدارة. ومخالفة هذا القانون تعني أنّ الإنسان يصـــبح لا اجتماعيّـــاً وعنيـــداً وهجوميّاً[297]، وتلك مقدمات للحرب.

6- **قانون الصفح**: وهو القانون الذي يدفع الإنسان للعفو عن الاعتداءات الماضية من الذين يشعرون بالندم ولايرغبون بعودها. أمّا من يرغب في الاستمرار في عدائيته، فهو مخالف، أصلاً، لقانون السلام.[298]

7- **قانون عدم الانتقام**: وهو يعني أنْ لاينظر البشر إِلَى الانتقـــام بوصـــفه وسيلة للخلاص من حالة الفوضى، بل يجب عليهم أنْ ينظروا إِلَى الخير ويتركوا الشر. ويعد الانتقام، بوصفه استعادة للمجد أو الإيـــذاء دون سبب منتج، مثارةً للحرب ومنافاةً لقوانين الطبيعة.[299]

8- **قانون عدم الاهانة**: وهو يعني أنّ أي إنسان يجب أنْ لا يعلن بفعـــل أو كلمة أو موقف أو حركة، ازدراءه أو كرهه تجاه الآخر، وانتهاك مثـــل هذا القانون يعد إهانة.[300]

9- **قانون المساواة**: وهو أنْ يعترف كل إنسان بالآخر على أَنَّهُ مساوٍ لـــه بمقتضى الطبيعة، لأنّ البشر المتساويين يـــدخلون في حالـــة الســـلام، بوصفهم مالكين للشروط المتساويّة بينهم لتحقيقه.[301] وهنالك قوانين أُخرى كثيرة، رأى هوبز أَنَّها تشتق وتبنى على هذه القوانين التسعة.

- التعاقد أو التفويض من أجل تأسيس الدولة:

يعتقد هوبز بضرورة التفويض لبعض الحقوق من أجل حفظ أمن الإنسان. وهذا التفويض هو مايسميه العقد. وهو يعني محاولة جادّة للخلاص من الحياة البائسة التي تقترن بالحرب في حالتهم الأولى، وذلك إنَّما يتم باحترام القوانين الطبيعيّة، السابق عرضها، ويتم ذلك بوجود قوة فعليّة تنظم الحياة للناس، وتجعلهم يحترمون تعاقداتهم وعهودهم ومواثيقهم خوفاً من العقوبة.[302]

وإذا كان التنافس نحو الأمجاد، وعدم القدرة الحقيقية لاستخدام العقل في إدارة الشؤون المشتركة، وعدم تمكن الناس من اظهار رغباتهم، وعدم القدرة، أيضاً، على التمييز بين التعدي والاحسان، فإنَّ الخلاص من السيء فيها، وتحقيق المراد والمشترك منها، إنَّما يتحقق بمطلب اتفاق أو تعاقد يجعل رضاهم مستقراً ومستمراً، وهو السّلطة المشتركة؛ وهي القادرة على الدفاع عن البشر في وجه الاعتداءات من الغرباء وحمايتهم من أجل تحقيق كفايتهم، وتجسيد رغباتهم بالرضا، بواسطة صناعتهم الخاصة، والوسيلة الوحيدة لانشاء هذه السّلطة تكمن في "جمع كل قوتهم وقدرتهم بإتجاه شخص أو مجموعة أشخاص، تستطيع بغالبيّة الأصوات؛ حصر كافة اراداتهم في إرادة واحدة؛ مما يعني: تعيين شخص أو مجموعة أشخاص بغية حمل شخصهم؛ فيعتمد كل منهم الأفعال المنفّذة أو المسبّبة من الشخص الذي يحمل شخصهم، والمتعلقة بأمور السلام المشترك والأمن؛ من هنا يقوم جميعهم، كما يقوم كل منهم باخضاع اراداتهم لإرادته وأحكامهم لحكمه"[303].

وينتج عن هذا الرأي لهوبز: إنَّ الحاكم سيكون شخصاً اعتباريّاً اصطناعيّاً، إلاّ أَنَّهُ يمتلك السّلطة المطلقة عليهم، وهو صاحب السيادة. وهو يمتلك هذه السّلطة إمّا بوصفه الأقوى، عبر الحرب واخضاع الناس لهم، أو عن طريق الاتفاق بالرضوخ له وتمكينه من ادارتهم؛ والحالة الأُولى تسمى بوسيلة تأسيس الدولة بالاكتساب، أما الثانية فهي الدولة السّياسيّة.[304]

لكن علينا أنْ لانفهم أنَّ صاحب السيادة، فرداً أو مجموعة من الأفراد، يمتلك الحق في التدخل في الشؤون الخاصة لأفراد المجتمع، ذلك لأن الشأن العام هو ميدان

العمل السّياسيّ، وهو الذي سيفضي لتأسيس المجتمع المدنيّ الذي يتقوى بالدولـة، كما أنَّ صاحب السيادة ليس له أنْ يتقوى على الميدان الخاص، ولايتدخل فيه إلاّ إذا تعرض البناء الاجتماعيّ ونظامه للتهديد.[305] وصاحب السيادة هنا هو المقصود باللفياثان. هنا يتضح الشكل النهائي للدولة الليفياثان أو اللوياثان، والذي يصوره هوبز بكونه الكائن الاصطناعي الأسمى الذي تجتمع فيه الإرادات البشريّة، والذي يمتلك السّلطة المطلقة والقوة العظمى، وهو بذلك مالك السيادة التي تنعكس على الحاكم كفاعل لها، وهو نتيجة علاقة البشر الطبيعيّين بالإنسان الاصطناعي، وهذه العلاقة بينهما تتجلى بصورة علاقة السيد ورعاياه أو عبيده[306]، إلاّ أنَّ الرعايا هنا (رعايا) بمحض إرادتهم لا بالقسر أو الجبر من الحاكم، بل بوسيلة تعاقديّة ذات بعد إنسانيّ يطمح إِلَى تحقيق الأمن، وحفظ الجنس البشري، وكفالة الحقوق المعتدى عليها بسبب إطلاقها.

وهذا اللوياثان ينبع من "نتاج الفن الإنسانيّ، والحيلة الإنسانيّة، والإرادة الإنسانيّة، التي يوجهها الحساب الفردي للمصلحة بالطبع"[307]، وهذا هو البعد الإنسانيّ على الدولة الذي أسبغه هوبز، فحاول منه إيجاد نوع من العلم للسياسة قائم على هذه المرتكزات.

– المجتمع المدنيّ: نتيجة للدولة:

يُعد المجتمع المدنيّ أثراً مترتباً على وجود سلطة عامة ومشتركة، كما بيّنا آنفاً، وذلك يعني أنَّ وجود هذا الجسم الاجتماعيّ من الأفراد المنظمين، بفعل السّلطة، هو الثيمة الأساسيّة للتمدن. ويرى هوبز أنَّ المجتمع المدنيّ شيئاً واقعيّاً وملموساً فهو: "يتكون من أفراد ملموسين، وواضحين، ومعينين، تقودهم رغبتهم المفهومة، تماماً، نحو منافع الحضارة الماديّة والثقافيّة.... والعنصر المهم في المجتمع المدنيّ، لدى هوبز، يعود إِلَى الجماعة المنظمة سياسيّاً (كومنولث) في مفهومها القديم؛... فالتأسيس عبر فعل طوعي واتفاق دائم هو التعبير الوحيد عن إرادة عامة تُنظِّم لاتاحة قيام المجتمع المدنيّ من خلال توفير الأمن والطمأنينة.... فالمجتمع المدنيّ يتيح امكانية حلول مصدر واحد للعقل العام محل فوضى المصادر العديدة للعقل

الخاص"[308]؛ أي أنْ يكون للمجتمع المدنيّ إرادة مشتركة وعامة بدل الخصوصيات التي تنتجها العقول المنفردة والخاصة بإراداتها، ومشاعرها، ورغباتها، وميولها، ونزوعاتها.

- نُظُم الحكم:

ينتقد هوبز التقسيم الأرسطيّ للنظم السّياسيّة، التي تميز الحكومات على أساس الصالح منها والفاسد، فثلاثية: الملكيّة والأَرستقراطيّة والديمقراطيّة، ومايقابلها من ثلاثيّة أُخرى: هي الطغيان والأُوليغارشيّة والفوضوية الديمقراطيّة، إنَّما هي تقسيمات تابعة لمايحب الناس ويكره، فهي معايير عاطفية! وذاتية، وأنانية، ولغرض أو مصلحة طرف دون آخر. فتارة يكون لمصلحة الرعايا العموم (الديمقراطيّة أو الفوضويّة) أو الرعايا من الخواص (الأَرستقراطيّة أو الأُوليغارشيّة)؛ وأُخرى للحكام الأفراد (ملكيّة أو طغيان)، ولذلك فهذا التقسيم مرفوض جملةً وتفصيلاً، وعليه يقرر هوبز: "أنَّ كلاً من الرعايا والحُكّام يشاركون، على حد سواء، في الفوائد الأُولى والعظيمة لكل حكومة، أي السلام والدفاع. وكلاهما يعاني على حد سواء، من البؤس الأعظم، والحرب المدنيّة، والفوضى. ولأنَّ قوة الحاكم وسلطته تعتمد باستمرار على قوة الرعايا وسلطتهم، فإنَّ كلتيهما تعاني من المساوئ نفسها"[309]. وهنا يظهر رأي هوبز جليّاً بكون الملكيّة، وبالخصوص الملكية الوراثية، هي أفضل انواع الحكم لأنَّها تجسد المصالح الخاصة والعامة ولكلا طرفي المعادلة من الحُكّام والرعايا.

وتتمة لماسبق، يمكن القول: إنَّ الانتقال من حالة الطبيعة الفوضويّة الحربيّة إِلَى المجتمع المدنيّ مروراً بالعقد الاجتماعيّ وتأسيس سلطة قوية ومطلقة، يعني أنَّ هوبز قد استطاع التنظير لسبيل يُخرج الأفراد وتصادماتهم من حيزها الجنوني القاضي بالموت أو الاخضاع، حد الاقصاء، بإنشاء دولة قوية مطلقة. وفي الوقت نفسه حافظة للحقوق ومؤطرة لها بالقوانين؛ وبعبارة أرشق نقول: إنَّهُ استطاع تأسيس فضاء لامكان القول والكلام، والفعل (العام) السّياسيّ والخاص.

– الدين والسّياسة عند هوبز:

يجب الالتفات إِلَى أنَّ سياسة هوبز، بما فيها دراسته لطبيعة المجتمع ونشـــوء الدولة واصلها، تنحى منحاً عقلانيّاً، فهو "يرفض اللجـــوء إِلَـــى مـــاهو فـــوق الطبيعيّ... وإذا كان هوبز يدافع عن قضية الحكم المطلق، فليس ذلك] كما فعل سابقوه[بإسم الحق الإلهي للملوك، بل باسم مصلحة الأفـــراد، وباســـم البقـــاء والسلم. إنَّهُ يزّمن الحكم ويجعله دنيويّاً، ويدل لا على جلاله بل على منفعته"[310]، وبما أنَّ هنالك سلطتين: أولاهما روحية، والأُخرى زمنية، أو إلهيّة وإنسانيّة، فيجب أنْ تخضع إحداهما للأُخرى، وينتصر هوبز للزمنيّة ويُضمِّن الإلهيّة فيها، مبرراً ذلك بأنَّ الحاكم، في السّلطة الزمنيَة، يستطيع أنْ يحكم حسب القانون المدنيّ، والـــذي هو الكفيل لحفظ الحقوق الطبيعيّة التي هي هبة الله، أو هي مايمثل السّلطة الروحيّة، فلا يقف بالضد منها، بل هو حامي لها![311]، وهذه الممازجة الغريبة هي المنفـــذ الذي يختطه هوبز للخلاص من إشكالية الدين والسّياسة، وبكلمـــة أُخـــرى: إنَّ الكنيسة قد أصبحتْ مع هوبز "مؤسسة فحسب، وعلى غرار أية مؤسسة يجب أنْ يكون لها رأس، والرأس هو الحاكم،... فالدين، بأي معـــنى، يخضـــع للقـــانون والحكم"[312].

3- جون لوك John Locke (1632-1704م):

الحرية وتأسيس الليبراليّة والدولة الحارسة:

هو فيلسوف إنجليزي. ينحدر من أُسرة من الطبقة الوسطى. درس الآداب والفلسفة ثم الطب. قُدِّر له أنْ يكون متمرساً في الشؤون السّياسيّة والاقتصاديّة لبلاده، لأنَّهُ كان من المقربين للإيرل شفتسبري، الذي عَيَّنه طبيباً ومستشاراً خاصاً له، واستمر معه حتى بعد أنْ أصبح وزيراً. طُرد لوك من الجامعة، لأنَّ شفتسبري أُتّهِم بالخيانة العظمى، فسافر إِلَى هولندا حوالي 1683. وتم إصدار عفواً خاصاً له، فيما بعد، لكنه رفضه؛ وبعد الثورة الإنجليزيّة على الملك، حينها، رجع إِلَى إنكلترا في 1689 وهو عليل في صحته. إلاّ أَنَّهُ عاد وسافر إِلَى فرنسا، لكي يأخذ وقتاً للراحة، ويحافظ على صحته، بحياة مناخها أفضل من إنكلترا، أقام فيها بضع سنوات وعاد. تُوفيَّ في قصر أواتس، في ضواحي لندن.(313)

يُعد لوك رائداً للحريّة والليبراليّة، وذلك ما جسَّدَه في مؤلفاته، إذ إنَّ كتابه: "في الحكم المدنيّ" هو في كتاب الحرية السّياسيّة، وكتابه: "رسالة في التسامح" في الحريّة الدينيّة، وكتابه: "بعض الاعتبارات حول انخفاض الفائدة ورفع قيمة النقود" في الحريّة الاقتصاديّة. وكل هذه الأعمال جاءتْ فحصاً تعليميّاً لمبدأ الحرية البشريّة.(314) وقد أعقبها بكتاب: "بعض الأفكار حول التربية" الذي يُعد، هو الآخر، جزءاً من المنظومة الليبراليّة اللّوكيّة، لكن في حيز التربية. عُدَّ لوك واقعيّاً، بالرغم من بعض تصوراته لحالة الطبيعة، فسياسته متكاملة مع فلسفته التي وسمتْ بالتجريبية. "وفلسفته السّياسيّة، مثل مجموعة فلسفته، ترتكز على قوة الواقع، مما اضطره، بالطبع، إِلَى تبرير الأمر الواقع، عندما يبدو له هذا الأمر معقولاً تماماً. ولذلك، فإنَّ، الإنسان هو كائن عاقل، والحرية لاتنفصل عن السعادة، وغاية السّياسة هي نفس غاية الفلسفة: إنَّها البحث عن السعادة التي تكمن في السلام،

والانسجام، والأمن، وهكذا لاسعادة بدون ضمانات سياسيّة، ولاسياسة حقة إذا لم تكن تهدف إِلَى نشر السعادة المعقولة"[315].

كما أنَّ الصفة العامة لفكر لوك هي العَلمانيّة، بالرغم من إنَّنا نجد لديه احالات على الضمان الإلهي في صناعة الحكومات والفطرة الطبيعيّة للإنسان، إلاّ أَنَّهُ آمن بأنَّ السّياسة هي منجز وعمل بشري، وأنَّ الشأن الحكومي لايتعلق إلاّ بالمصالح المدنيّة، وبذلك أقرَّ الفصلَ بين الروحي والزمني.[316] ويمكننا القول بأنَّ دولة لوك كانتْ عَلمانيّة ليبراليّة: حارسة لامتدخلة.

– حالة الطبيعة وحقوقها بوصفها مقدمة لضرورة الحكومة:

حاول جون لوك أنْ يُغايرَ هوبز في توقعاته، ووصفه لحالة الطبيعة؛ إلاّ أَنَّهُ استعار، أكيداً، تصورات الأخير في ضرورة وجود حالة طبيعيّة، وعقد اجتماعيّ، وسلطة منبثقة عنه.

جسَّد لوك هذا الاختلاف مع هوبز في وصف الوضع الطبيعيّ للإنسان قبل وجود السّلطة السّياسيّة "العقدية"، فهو يرى حالة الطبيعة عبارة عن: "الوضع الطبيعيّ الذي نجد البشر عليه: وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف باملاكهم وبذواتهم كما يرتأون، ضمن إطار سنّة الطبيعة وحدها، ودون أنْ يحتاجوا إِلَى إذن أحد أو يتقيدوا بمشيئة إنسان. وهو وضع من المساواة، أيضاً، حيث تتكافأ السّلطة والسيادة كل التكافؤ: فلايكون حظ أحد أكثر من حظ الآخر، إذ ليس أثبت من أنَّ مخلوقات هذا النوع والمرتبة نفيها تنعم دون تمييز بالميزات لطبيعيّة ذاتها وبالوظائف عينها، ينبغي أنْ تتساوى كل التساوي بينها"[317]. وينتج عن هذا الرأي، أنَّ الناس متساوون وأحرار في حالة الطبيعة، لكن هذه الحرية لاتعني الإباحية لكل شيء "فالإنسان، في هذا الطور، يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته، إلاّ أَنَّهُ لايتمتع بحرية القضاء على حياته، بل حتى على حياة المخلوقات كلها،... فينبغي أنْ لايوقع أحد منهم ضرراً بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته"[318]؛ ويُحيل لوك إِلَى الله مهمة رعاية الناس، في هذا الطور، عبر سننه وعنايته لهم، لأنّه خالق البشر كافة، وعليهم أنْ يعملوا بعبويتهم له،

ويقوموا على شؤونه لاشؤونهم الخاصة. لكن يجب أنْ يكون هنالــك رادع لأيّ تجاوز يحصل في هذا الطور الطبيعيّ! ويعتقد لوك أنَّ الردع، هنا، هو لأجل احترام السنّة الطبيعيّة التي تقود إِلَى السلام، والحفاظ على القاعدة التي تقول: إنَّ العقــل الإنسانيّ هو الحاكم في إدارة شأن الطور الطبيعيّ، لكن هذا الردع سيكون مباحاً لكل واحد من الناس فيه. لأنَّه لاتوجد سلطة تقــوم بحمايــة الأبريــاء ومعاقبــة المتعدين[319]. ولذلك أصبحتْ الحرية، هنا، عائقاً ومقدمةً للحرب.

واذا كانتْ النتيجة التي تتمخض عن الحالة الطبيعيّة، هــي أَن الفــرد فيهــا سيكون مُمثلاً للسلطة التنفيذيّة في نفسه وعليها، أي يكون هو الحكم والخصم في القضية الواحدة، فإنَّ هذا الحال هو الذي يجعل حالة الطبيعة مهددة بالاضــطراب والحرب والقتل لأسباب منها:

1- إنَّ حب الذات كفيل بأنْ يحمل الإنسان على ايثار مصلحته ومصــالح أصدقائه، فينتصر لها.

2- إنَّ الشر الفطري، والهوى، ودافع الانتقام والثأر، سيدفع البشــر إِلَــى الغرق في الاقتصاص من الآخرين.

ونتيجة للسببين أعلاه: تُبَث حالة من الفوضى والتشويش التي لاحل لهــا إلاّ بوجود الحكومة. والتي أقامها الله من أجل الحد من هذه التجــاوزات. وبــذلك فالحكم المدنيّ هو العلاج الأصيل والوحيد لكل آفات الحالة الطبيعيّة.[320]

إذن، فالمشكل الأساس، هنا، هو في استخدام هذه القوة الرادعة من كل فرد حسب مايراه هو. والحقيقة أنَّ هذه القوة هي تجسيد للحرب. وإنَّما تكون حــين يبدو القضاء وكأنه عديم التأثير، لأنَّه ليس عامّاً بل هو خاص وفردي. ذلــك لأنَّ "الاعتداء على الآخرين هو، بالفعل، تعدي على قانون الطبيعة وانتهاك له: لأنَّــهُ يعرض الجميع لخطر متزايد؛ إنَّهُ يعرض البقاء للخطر. وإذا اُســيء فهــم قــانون الطبيعة... عن طريق اُولئك الذين لاينظرون بصورة كافية إِلَى أهمية شروط السلام العام لبقائهم الخاص، مدفوعين عن طريق رغبتهم القوية في المحافظة على الــذات، فإنَّ النتيجة العامة هي تدمير الحياة"[321].

وحالة الطبيعة هذه ليستْ ضرباً من الخيال، بل هي واقعيّة، حســب قــول

لوك: "إنَّ العالم لم يخل، ولن يخلو من فئة من البشر مازالتْ في مثل هذا الطور"[322]. وهي واقعيّة سواء تعاقد الناس أم لم يتعاقدوا. و"لّما كُنّا عاجزين بمفردنا أنْ نوفر، لذواتنا، قدراً كافيّاً من الأشياء الضروريّة لمعيشتنا على الوجه الذي أرادته الطبيعة لنا: أي معيشة تليق بكرامة الإنسان، فنحن مدفوعون بطبيعتنا أنْ ننشد الاشتراك والتعاون مع الآخرين، لكي نصلح تلك النقائص والعيوب الكامنة فينا، بحكم كوننا أفرادا يعيشون في عزلة عن أقرانهم... وجميع البشر هم في ذلك الوضع، بالطبع، وإنَّهم سيستمرون عليه حتى يصبحوا، بحكم إرادتهم واختيارهم، أعضاءا في جماعة سياسيّة ما"[323]. وهنا تنبثق الحاجة إِلَى التنظيم السّياسيّ عند لوك لإخراج الناس من فرديتهم، وتبعثرهم، وتهديدهم لبقاء نوعهم.

وليس حقي الحرية والمساواة هما الوحيدان في حالة الطبيعة بل الحق بالملكيّة، أيضاً، وقد "حددتْ الطبيعة مقدار الملكية تحديداً عادلاً، إذ حجعلته منوطاً بمدى عمل الإنسان ومطالب حياته. ولّما استحال أن يُسخِّر المرء أو يتملك كل شيء، بجهده الخاص، واستحال أنْ تستنفذ مطالبه أكثر من جزء ضئيل من خيرات الأرض، استحال أنْ يعدو رجل على حقوق أقرانه"[324]. لكن الحقيقة، والتي يلتفتْ لها لوك، أنَّ هذا الحق الطبيعيّ في الملكية لايمكن أنْ يحول دون نزاع الناس على ما لهم وما لغيرهم؛ ولذلك قد "قنع البشر، بادئ بدء، بما كانتْ تجود به الطبيعة عليهم، دون إسعاف مما يسد حاجتهم. ولما جعل ازدياد عدد السكان والمواشي وصك العملة في بعض الاصقاع من الارض عزيزة وذات قيمة، عمدتْ الجماعات البشريّة المختلفة إِلَى إقامة حدود لأراضيها المختلفة، ووضعتْ الشرائع لتعيين أملاك الأفراد المنتمين لها. وهكذا وطّدَتْ دعائم الملكيّة، التي استحدثها العمل أو الكد، بالتعاقد أو الاتفاق"[325].

- الحكومة نتيجة التعاقد الاجتماعيّ:

يرى لوك، وكما أسلفا، أنَّ الإنسان يولد حراً ومساويّاً لأقرانه، وله الحق بالتمتع بممتلكاته، وبجميع الحقوق الطبيعيّة، كما له الحق في دفع عدوان الآخرين على هذه الحقوق؛ وإنـزال العقوبة بمن يقترف جرماً أو تعديّاً على ما له من

حقوق طبيعيّة. ولّما كان كل ذلك، فعلينا أنْ نَعي ونعلم جيداً أنَّهُ "يستحيل قيام مجتمع سياسيّ، أو استمراره، ما لم يسند إليه، وحده، سلطة المحافظة على الملكيّة وعلى معاقبة كل من يسطو عليها في ذلك المجتمع؛ فليس من مجتمع سياسيّ إلاّ حيث يتنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعيّ للجماعة،... فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة، ويعيشون في ظل قانون ثابت، وقضاء عادل يلوذون به وبوسعه البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم، فإنّما يعيشون معاً في مجتمع مدنيّ"[326]. هذا يعني التنازل عن الحق المشترك في إنزال العقوبة بالجاني والمعتدي. وهو الحق الذي ظل فرديّاً إِلَى أنْ تأسستْ الدول باتفاق جمعي. وهنا يخرجون الناس من طور الطبيعة إِلَى طور الدولة.

لايقول لوك بالحكومة الملكيّة المطلقة، بل يرى أنَّهُ يستحيل أنْ يتم اكراه أي إنسان على الخضوع لسلطة إنسان آخر دون موافقته، التي تنتج عن الاتفاق مع الآخرين، وذلك بجماعة واحدة والانضمام لها. "ولأيّ عدد اتفق من الناس أنْ يفعلوا ذلك، ماداموا لايسيئون لحرية الآخرين قط، بل يدعونهم وشأنهم أحراراً، كما كانوا في الطور الطبيعيّ، وعندما تجتمع كلمة عدد من الناس على تأليف مثل هذه الجماعة أو الحكومة، يصبحون من حينهم هيئة سياسيّة واحدة، تكتسب الأكثريّة، فيها، الحق بالتصرف وبإلزام الآخرين"[327]، أي أنَّ الرأيَ لن يكون لواحد منهم على غيره، كما في الحكم المطلق، وليس بداعي الخوف كما معه أيضاً، بل عن رضى، وقبول، واتفاق؛ وعن مشاركة. لأنَّ إقصاء رأي الأكثريّة يعني استحالة أنْ تعمل الهيئة السّياسيّة كجماعة واحدة. ولذلك "فلا يجعل المرء مواطناً لدولة ما، إذن، إلاّ انضواؤه الفعلي إليها، بحكم ارتباط واضح، أو عهد، أو عقد صريحين"[328].

- الغرض من الحكومة:

إذا كان كل شيء مهدداً، في حالة الطبيعة؛ من حياة وملكيّة وحريّة ومساواة، فإنَّ الحكومة، كما قلنا، هي الضامن الأساس لها. وذلك يوضح غرضها، والغاية من وجودها، وتتجلى هذه الغاية نتيجة للعوز والنقص الحاصل في الطور الطبيعيّ "حالة الطبيعة" وهذا العوز أو الاحتياج يمثل الغرض، وهو: [329]

1- احتياج الناس، في حالة الطبيعة، لقانون معروف وثابت ومتواضع عليه، ومسلم به. وذلك عبر موافقة، عامة، تجعله معياراً للحق والباطل، ومقياساً للفصل في جميع الخصومات.

2- احتياج الناس، في حالة الطبيعة، لحَكَم "قاضٍ" معروف وغير متحيز. ويتمتع بصلاحيات كبيرة، لحل جميع الخلافات بناءً على القوانين القائمة.

3- ويحتاجون، أيضاً، لوجود سلطة تدعم الأحكام العادلة، وتنفذها كما هو مطلوب لاحقاق السلام والأمن.

وبما أنَّ لوك كان مؤيداً للنظام الملكي البرلماني، فكان جل خطابه موجهاً بوصفه وعظ وارشاد لسلوك السّلطة التشريعيّة؛ وتحديداً لحقوقها وحقوق المحكومين. "فكل من يتولى السّلطة التشريعيّة العليا في أي دولة، ملزم بأنْ يحكم على أساس قوانين ثابتة، قائمة، موضوعة، ومعروفة لدى الشعب، لا على أساس أحكام مرتجلة، مستعيناً بقضاة عادلين، نزيهين، ولهم صلاحية الفصل في الخصومات، بناءاً على هذه القوانين. وبأنْ يستخدم قوى الجماعة من أجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل، ومن أجل دفع الأخطار الداهمة من الخارج أو الانتقام منها، وحماية الجماعة من الهجمات والعدوان. وكل ذلك يجب أنْ لايتوجه إلاّ نحو غرض واحد: هو أمان الشعب وسلامته وخيره العام"[(330)].

- أنظمة الحكم أو أشكال الحكومات:

يعتمد لوك في تصنيف أشكال الحكومات على موقع السّلطة التشريعيّة فيها، فهو يرى أنَّ السّلطة التشريعيّة يجب أنْ تكون السّلطة الأعلى، وذلك لأنَّها لايمكن أنْ تكون تابعة إلاّ لإرادة الأكثريّة، عبر الانتخاب لأعضائها، وأنَّ الذين ينفذوها، أو السّلطة التنفيذية، ماهي إلاّ هيئة موظفين يُعيَّنون لغرض إجراء القوانين المشَّرعة من السّلطة العليا "التشريعيّة"[(331)].

وإذا كانتْ الأكثريّة قد خَلعتْ سلطاها التشريعيّة لشخص واحد أو مجموعة أشخاص، مدى حياته أو لمدة معيّنة، بشرط أنْ تعود إليها السّلطة العليا،

"فللجماعة حق التصرف بها من جديد، عندما تعود إليها، وخلعها على من شاءت، محدثة بذلك شكلاً حكوميّاً جديداً"[332].

وهذا يعني أنَّ الأكثريّة هي صاحبة الحق في وضع السّلطة بيد من تشاء، وهذا يعني أنَّ المجتمع هو من يُنشئ الحكومة ويغيّرها. وفي ذلك إشارة إِلَى مبدأ أساس في الديمقراطيّة وهو الانتخاب. لكن لوك لايغادر شكل المَلكيّة في كونه الأصوب.. وكأنّنا نلمح توجيهاً منه للملكيّة، التي يمكن أنْ تُقال أو تغير بإرادة المحكومين. وليس الملكيّة المطلقة. لأنَّ الملكيّة المطلقة تكون مالكة لكل الحقوق بصورة لامقيدة، ولذلك "يستحيل أنْ تكون سلطة عسفيّة مطلقة على أرواحهم وأرزاقهم، بينما هي قد وجدتْ من أجل صيانتها ما أمكن الأمر، إذ هي تشتمل على سلطة وضع القوانين، مقرونة بتلك العقوبات الكفيلة ببقاء المجموع،... وهذه السّلطة إنَّما تنبثق من التعاقد، والاتفاق، ورضى الأفراد الذين يأتلف منهم المجتمع"[333].

ويعوِّل لوك على الفصل بين السّلطات التي يعدها ثلاث في أي دولة: التشريعيّة والتنفيذيّة والفيدراليّة "التي تعتني بالشؤون الخارجيّة"، بالرغم من أنَّ الاخيرة هي ملحقة بالثانية. وهي يرى أنَّ الفصل بين السّلطات يعد موازنة فيما بينها. وهو الذي يجعل الحكومة تستمر لمدى طويل لكي تسّن القوانين وتنفذها بغية حماية حرية المواطنين.[334]

- انحلال الحكومة وانهيارها:

تَنحَّل الحكومة نسبة إِلَى التجاوزات التي قد تحصل من السّلطات الملكيّة أو التشريعيّة أو التنفيذيّة، أو بسبب تغير أساليبها في الحكم عن ماهو متفّق مع رأي الأكثريّة؛ ويلخص لوك هذه الأسباب في الانحلال عبر نقاط عدة منها: [335]

1- إذا وَضَعَ الملك إرادته، المحضة، فوق القوانين، التي هي إرادة المجتمع، عبر السّلطة التشريعيّة، فقد تغيرتْ مهمة الهيئة التشريعية لأنَّها لن تكون مسؤولة عن ما يُشرَّع.

2- عندما يمنع الملك اجتماع السّلطة التشريعيّة في مواعيدها المقررة، أو يمنعها من ممارسة صلاحياتها بحرية، فقد أصابها التغيّر أيضاً، وبذلك

حرمان بصورة غير مباشرة لممارسة الشعب حقه بالسّلطة المقترنة بـه، وبذلك تبطل السّلطة التشريعيّة والحكومة معاً.

3- إذا تَغيّر الناخبون أو أساليبهم نتيجة للسلطة التعسفيّة من الملك، وبدون موافقة الشعب، تتغير السّلطة التشريعيّة كنتيجة لازمة عن ذلك، وبذلك يكونوا على غير الوجه الذي أرادوه لأنفسهم.

4- إنَّ تسخير الشعب لسلطة دولة أجنبيّة، سواء على يد الملك أو السّلطة التشريعية، يعني انحلالاً للحكومة عند لوك، لأنَّ المجتمع إنَّما كان يريد من الحكومة أنْ تؤدي غرض استقلالهم وحريتهم التامة، وذلك ينتفي إذا ماسُخِّروا لغير مايريدون.

5- تَنحَّل الحكومة، أيضاً، إذا لم تقم السّلطة التنفيذيّة بمهماها ونبذها جانباً، وذلك لأنَّه يستحيل تنفيذ القوانين التي سُنَّتْ من قبل، مما يؤدي إِلَى الفوضى التامّة، وذلك يجعل الشعب مجموعة من البشر المشوشين، الذين لايجدون من يحقق لهم العدالة أو السلام والأمن.

6- إذا نقضتْ السّلطة التشريعيّة أو الملك العهودَ التي اُتفق معها بشأها، تعد خائنة للأمانة التي اُوكلتْ لها، وعليه تنحل الحكومة.

- الثورة والمقاومة للحُكّام ومخترقي العقد:

أجاز لوك مقاومة من ينقض عهوده من الأفراد أو الحُكّام فقال: "لاينكر أحد أَنَّهُ يجوز مقاومة المواطنين أو الدخلاء الذين يتعدون على أملاك أي شعب كان؛ أمّا أَنَّهُ يجوز مقاومة الحُكّام إذا فعلوا ذلك...[فـ] الواقع أنَّ جُرمهم أعظم، لنكرانهم الجميل، المنبثق من وجود القانون عليهم بقسمة أوفر من قسمة أقرانهم، ولخيانتهم الأمانة التي عهد اُخوانهم إليهم بها"(336).

وينبثق الحق في الثورة على الحكومة المركزيّة من حال إساءة استعمال السّلطة. وإذا لم تعالج الإساءة من داخل السّلطة، نفسها، فحينها يحق للمواطنين أنْ يحتفظوا بحقهم في خيار الثورة على الحُكّام. فلوك لم يـرَ الحرية حقاً طبيعيّاً فحسب، بل الثورة، حفاظاً عليه ولكي لايتجاوز بشأنه، واجب فرضه الله على

البشر. ولاشك أنّ قوة الأكثريّة ستكشف عن نفسها في التهديد بالثورة قبل الفعل لها. وذلك هو أكثر ما يمنع المسؤولين من أنْ يتورطوا في الأنشطة الفاسدة، وعليه، سيكون الخوف من الثورة دافعاً للمسؤولين لكـــي لايتجـــاوزوا علـــى حقـــوق الآخرين، ويترتب على ذلك، أَنَّهُ يجب أنْ يحافظ المسؤولون علـــى الاســـتقامة في تعاملهم مع الناس ومع أنفسهم.[337]

أما عن موضوع العلاقة بين الدين والدولة، فلوك لم يكن بمســـتوى هـــوبز المتطرف من إخضاع الكنيسة للدولة، بل فصل بينهما وبين سلطتيهما، فهو يعلن أنّ "كل السّلطات في الحكومة المدنيّة لا تتعلق إلاّ بالمصالح المدنيّة وأنّ الآراء الدينيّة تتمتع بحق مطلق وشامل بالمسامحة[338]، وإنْ كان لوك قد استثنى الكاثوليك مـــن التسامح في رسالته، لأنَّهم يدينون بالولاء للبابا وللملك فرنسا حينها!![339]، وتلك ثغرة تسجل على المنطلق الذي بدأ منه لوك في الطبيعة والمساواة والحرية.

4- جان جوك روسو Jean-Jacques Rousseau
(1712-1778م):
العقد الاجتماعيّ والارادة العامة:

ولد في جنيف، وهو من عائلة ذات جذور فرنسية، كان أبوه ساعاتيّاً، ماتتْ أُمه يوم ولادته. عاش حياةً مدقعة وغير متزنة من طفولته إِلَى شيخوخته، تركه والده حينما نفي بيد خاله وخاله أودعه لدى قسيس للتربية، بعدها عاد لجنيف ليسكن مع خاله، لم ينجح في دراسة الهندسة أو كتابة ما رغب به، ترك جنيف في السادسة عشرة من عمره، واعتنق الكاثوليكيّة، ارتكب أكثر من حالة سرقة وصِفَتْ بالصغيرة، إلتقى بالسيدة دي وارن التي اعتبرته مثل ابنها، وقدمتْ له نصائح كثيرة وانتشلته، قليلاً، من واقعه. تعرف على الموسيقى والتطبيب بالأعشاب. في عام 1741 رفضتْ الأكاديميّة في باريس قبول منجزه في التدوين الموسيقي. وحين نزوله في فندق وضيع في باريس تعرف على خادمة هناك اسمها تيريز لوفاسور، وأصبحت، في مابعد، ملازمة له حتى مماته. أنجب منها خمسة أطفال، لم يذكرهم إلاّ في كتابه: "الاعترافات"، وتبين أنَّهم، كلهم، قد وضعوا في دار للأطفال اللقطاء، إذ لم يربهم روسو، ولم يكن يتحمل مسؤولية أحد، وإنْ كان والداً له، ويقول: إنَّ ضميره أنّبه على ذلك. في عام 1749 أعلنتْ أكاديميّة ديجون مسابقة في موضوع: هل أدى تقدم العلوم والفنون إِلَى فساد الأخلاق أم إِلَى إصلاحها؟ استشار ديدرو، الذي كان مقرباً لنفسه، وأيّده، فكتب مقاله فيها وفاز بالجائزة بعد أنْ أثبت أنَّ الفنون والعلوم قد أفسدتْ الأخلاق، لأنَّها أبعدته عن فطرته الأُولى. وفي عام 1754 كتب كتابه: "أصل التفاوت بين الناس" استجابة لمسابقة أُخرى من أكاديميّة ديجون. ترك فيما بعد كاثولوكيته، ورجع كمواطن جينفي. وصدر له هناك كتاب: "العقد الاجتماعيّ"، بعد مجموعة من الكتابات في

المسرح وغيره. وصدر له كتاب: "إميل" أو في التربية في عام 1762، وصودرتْ كتبه، وأُحرق الأخير علناً، فهرب روسو من الملاحقة على كتبه فاستقر، بعد طول تنقلات، في مقاطعة نوشتال التي كانتْ تابعة لبروسيا، واعتنق الأرمنيّة! وفيما بعد عام 1764 بدأ بوضع كتاب: "اعترافات جان جاك روسو"، والذي ضمّنه سيرة حياته وأحاسيسه ومواقفه، والذي لم ينشر إلاّ بعد وفاته. بعد ذلك ولكثرة الملاحقات والتهديدات عاد لفرنسا في عام 1767، وتنَّكر بأسماء مختلفة. واستقر أخيراً في قصر أرمنونفيل برعاية من الماركيز دي جيراردان، وهناك مات روسو بالسكتة الدماغيّة.[340]

- حالة الطبيعة:

يبدأ روسو تصوره عن بدايات الوضع الإنسانيّ، بتصوره أنَّ الإنسان كان في حالة الطبيعة طيبٌ، بلا شك، وهو ليس في حرب دائمة وعامة مع أقرانه، أو مطمئناً متآلفاً مع الآخرين، بل هو في تشتت وانعزال، لكنه أصبح أكثر سعادة في المجتمع الناشئ، وهو المجتمع الوسيط بين حالة الطبيعة والحالة المدنيّة.[341] ولذلك ينتقد روسو هوبز في الرأي الذي إِلى أنَّ الإنسان شرير بطبعه، لأنه لايمتلك معنى الطيبة، والفضيلة، أو الملكية المقننة، فالحقيقة أنَّ الناس، في الحال الطبيعيّ، يكون همهم الأساس العناية ببقائهم، بأقل ضررٍ على الآخرين، وفي ذلك مقدمة لأصلح أحوال السلام.[342] وعليه "يبدو لأول وهلة أنَّ الناس، وهم في حال الطبيعة، واذا لم يكن بينهم أي نوع كان من العلاقات الأخلاقيّة والأدبيّة أو الواجبات المعروفة، لم يمكن أنْ يكونوا صلاّحاً أو طالحين، ولاكان لديهم فضائل ولا رذائل، إلاّ إذا استعملنا هاتين الكلمتين بمعنى طبيعيّ، فعددنا رذائل في الفرد: الصفات التي يمكن أنْ تكون مُضرة بحفظ بقاءه، وفضائل: تلك التي من شأنها أنْ تساعد على حفظه"[343].

وكان الهم الشاغل، في الوضع الطبيعيّ، للإنسان هو المحافظة على حياته ومايسعفه في ذلك، إذ كان "أول شعور أحس به الإنسان... شعوره بوجوده، وأول عناية بذلها هي عنياته ببقاءه؛ وكانتْ منتجات الأرض توفر له الإسعافات

الضروريّة، والغريزة تدفعه للإفادة منها... ذلك كان وضع الإنسان الناشئ، وتلك كانتْ حياة حيوان محدود فهمه، بادئ بدء، وقد قصر على محض الاحساس، حيوان لايكاد يستفيد من الهبات التي كانتْ تعرضها عليه الطبيعة، ولايفكر بأنْ ينتزع منها شيئاً، ولكن المصاعب لم تعتم أنْ بدت، وكان لابد له من أنْ يتعلم كيف يتغلب عليها.. وكان الجنس البشري، كلما ازداد انتشاراً، ازدادتْ المتاعب مع الناس"[344]، وهذه الضغوطات والصعوبات في التعامل مع الأشياء والأشخاص أظهرتْ للإنسان نوعاً جديداً من التفكير، وآلية تمديه إِلَى التحصل على احتياطات أكثر من أجل أمنه وسلامته.[345]

وهنا، بدأتْ الحالة الوسيطة "الذهبية" وهي حالة المجتمع الناشئ بعد أنْ "علّمه الاختبار أنَّ حُب رفاهية العيش هو الدافع الوحيد إِلَى الأعمال البشريّة، وجد نفسه في حال يميّز فيها الفرص النادرة، التي فيها تضطره المنفعة المشتركة إِلَى الاعتماد على مساعدة أمثاله، ويتبين أيضاً الفرص الأكثر ندورة، التي كانتْ المزاحمة تدعوه فيها إِلَى وجوب الحذر منهم... وهكذا استطاع الناس أنْ يكتسبوا، من غير أنْ يشعروا بذلك، فكرة عامة شاملة عن التعهدات المتبادلة، وعن الفائدة التي تنجم من القيام بها، ولكن بقدر ماكان يمكن أنْ تتطلبه المصلحة الحاضرة المحسوسة لا أكثر"[346]، وتطور الوضع البشري أكثر استجابة للصعوبات والتحديات بحلول تدرأ الضرر، فخطى بإتجاه تشكيل أُولى التجمعات البشريّة وهي الأُسرة، وتحولوا من الهيام في الغابات إِلَى الاستقرار، وبدأوا يجتمعون بجماعات مختلفة ويشكلون أُمماً، ويؤلفون أنظمة خاصة بهم. وما أن بدأوا في معرفة بعض الأشياء التي تخص الجمال والادب والتقدير، بدأو طوراً جديداً في الادعاء بأنَّ لكل منهم الحق في ذلك دون سوه، وحينها بدأ مفهوم العقاب على المتجاوزين ولكن الانتقام والعقاب أخذ مجراً متطرفاً، فأصبح القتل فضيعاً وسفك الدماء والقساوة صفة للناس حينها. وبذلك أصبحوا بعيدين عن حال الطبيعة الأول الذي كان معياره الوسطية فيما بين البهيمية والمعرفة وأضواءها المشؤومة في الحياة المدنيّة.[347]

– الحرية والمساواة والإساءة لهما:

كانتْ أبرز مقولة لروسو هي ما جاء في افتتاح كتابه: "العقد الاجتماعيّ": "يولد الإنسان حراً، ويوجد مقيّداً في كل مكان، وهو يظن أنَّهُ سيد الآخرين، وهو يظَّل عبداً أكثر منهم"[348] وهي بداية للتفكير في الوضع الذي قاد إِلَى تدهور المساواة في الوضع الطبيعيّ، ومجتمعه الناشئ. ويحاول روسو أنْ يفحص تاريخيّة هذا التفاوت فيجد "أنَّ أُولى خطواته كانتْ يوم أُنشئ القانون وقام حق الملكيّة، وأنَّ الخطوة الثانية يوم أُنشئتْ الحاكميّة، والثالثة والأخيرة ايّام استبدلتْ بالسّلطة الشرعيّة السّلطة الإستبداديّة، بحيث أنَّ حال الغنى والفقر أُجيزتْ في الدور الأول، وحال القوي والضعيف أُجيزتْ في الدور الثاني، وحال السيد والعبد أُجيزتْ في الدور الثالث،... والحد من الذي تنتهي إليه جميع الأدوار الأُخرى، وذلك بأنْ تقع انقلابات جديدة تقوّض الحكومة تمام التقويض، أو تقربها من النظام الشرعي"[349]. واذا تصور البعض أنَّ الإحالة على السيد المطلق المستبد هو الخلاص، فإنَّ روسو قد انتقد الخضوع للحكم المطلق والملك الواحد ذي السيادة، ورفض النظريات التي تقول بأنَّه الحل الأمثل، وهو التفسير الأعقل، لكونه الضامن لحياة وحرية الآخرين، بعبوديتهم لسلطته، ويقول: "إنَّ الحرية إذا كانتْ أشرف خصائص الإنسان، فإنه لَعُدَّ تشويهاً للطبيعة وانحطاطاً إِلَى مستوى البهائم عبيد الغريزة، وإهانة لباري وجوده، أنْ يتنازل هذا الإنسان، دون تحفظ، عن أثمن نعم ربه لكي يطيع سيّداً ضارباً أحمق"[350]. وللخلاص من هذه التحديدات للحرية والإساءة للمساواة، يحاول روسو أنْ يخرج بتنظير مخلص للإنسان، وهو العقد الاجتماعيّ الحافظ للحرية والمساواة.

– العقد الاجتماعيّ:

"إن النظام الاجتماعيّ حق مقدس يصلح قاعدة لجميع الحقوق الأُخرى، ومع ذلك فإنَّ هذا الحق لايصدر عن الطبيعة مطلقاً، وهو، إذن، قائم على عهود"[351]. هذه العبارة هي التي جعلها روسو مقدمة لتسويغ العقد الاجتماعيّ، ويخالف روسو كما قلنا كل النظريات السابقة له في العقد الاجتماعيّ، فهو لايركن إِلَى

تصور العقد بين أفراد وسلطان، بل هو عقد بين المجموعة في سبيل حفظ الحرية والمساواة، ويضمن العقد الاجتماعيّ المساواة عبر إعطاء حقوق متساويّة للكل، داخل المجموعة، ويضمن الحرية بوصفها طاعة للقوانين الجمعيّة. أي أنّ الحرية تحفظ بالمساواة[352]. وبذلك فالعقد الاجتماعيّ، عند روسو، يعني أنْ "يضع كل واحد منا شخصه، وجميع قوته، شركة تحت إدارة الإرادة العامة، ونحن نتلقى، كهيئة، كل عضو كجزء خفي من المجموع"[353]. وكل ذلك من أجل تحصيل العدالة، ولذلك أوجب روسو فصل السلطتين الدينيّة والمدنيّة عن بعضهما، بالرغم من اعتقاده بأنّ مصدر العدالة هو الله، إلاّ أنّنا لا نستطيع أنْ نتوصل لها بمعناها الإلهي، وعليه يجب التوصل لها بمعناها الإنسانيّ وهو التعاقد، الذي يحصل به تأسيس حقوق مستنة من جميع الشعب للشعب كله، وهنا يتحقق معيار العدالة.[354]

وفي العقد الاجتماعيّ، كما ألمحنا سابقاً، لايمكن أنْ نتصور الإنسان مانحاً لحريته، لانه يفقد ماهيته، لأنّ "تَنَزُّلُ الإنسان عن حريته يعني تَنَـزُلاً عن صفة الإنسان فيه، وتَنَزُلاً عن الحقوق الإنسانيّة، وعن واجباتها أيضاً ولاتعويض يمكن لمن يتنزل عن كل شيء، وتنزل كهذا يناقض طبيعة الإنسان"[355].

وأمّا عن لوازم العقد الاجتماعيّ، عند روسو، فهو يجمع كل شروطه في شرط واحد هو: "بيع كل مشترك مع جميع حقوقه من المجتمع بأسره بيعاً شاملاً، وذلك، أولاً ان الشرط متساوٍ نحو الجميع ماوَهَب كل واحد نفسه بأسرها، وأنه لامصلحة لأحد في جعل الشرط ثقيلاً على الآخرين، ماكان الشرط متساويّاً نحو الجميع... ثم بما أنّ كل واحد لايهب نفسه لأحد بهبتها للجميع، وبما أنَّهُ لايوجد مشترك لايكتسب عين الحق الذي تُنْزِل له عنه، فإنَّهُ يظفر بمايعدل جميع مايفقد وبزيادة قوة لحفظ مايكون له"[356].

وهذا العقد قد بدأ تاريخيّاً في تأسيس الدولة مع لحظة "أول من سوّر أرضاً فعنَّ له أنْ يقول "هذا لي" ووجد أُناساً، على قسط كبير من السذاجة، فصدقوه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدنيّ"[357]. ولعل في هذا القول إشارة لروسو في الانتقاص الضمنيّ من النتيجة، وهي المجتمع السّياسيّ المدنيّ، لكنه لازم تاريخاً، وواقعاً، بدل الفوضى والانهيار والتشتت، الذي وقع فيه الإنسان. ويلزم عن التعاقد،

هذا، أنْ تكون هنالك هيئة سياسيّة "دولة" تسمى اليوم بالجمهوريّة، وهي إنْ كانتْ منفعلة سّماها أعضاؤها بـــ "الدولة"، وإنْ كانتْ فاعلة سُميّتْ "ســيّداً"، وتســمى "سلطاناً" إذا ماقيستْ باقرالها.[358] وهنا يتبين معنى الإرادة العامــة الــتي تمتلــك السلطان، والذي يشكل بوجهه الآخر للسيادة، وللسيادة أربع ميزات هي:[359]

أولاً: إنَّها لايمكن التصرف بها أو نقلها أو التوكيل بها. يقول روسو: "الإرادة العامة وحدها هي التي يمكن أنْ توجه قوى الدولة، وفق هدف نظامها الذي هــو الخير العام،... وبما أنَّ السيادة ليستْ غير ممارسة الإرادة العامة، فإنَّهُ لايمكـــن أن يُتَنَزل عنها"[360].

ثانيّاً: إنَّها لاتتجزأ، فلا وجود لهيئات وسيطة، ولافصل بين السّلطات. ويقرر روسو ماسبق، من امتناع انقسام السيادة، لأنَّها نابعة من الإرادة العامــة، وكــل صور التقسيم، إلَى تنفيذيّة وتشريعيّة وغيرها، إنَّما هو تقسيم لغرض السيادة وليس لمبدأها[361].

ثالثاً: السيادة معصومة عن الخطأ، وذلك بشرط أنْ تعمل وفق الإرادة العامة، وتجمد الإرادات الخاصة.

رابعاً: السيادة مطلقة، فلايمكن أنْ تكون مقصورة على عضو دون غيره، أو موضوع دون آخر. بشرط أنْ لاتكون كيفيّة، والحق أنَّها ليستْ كيفيــة لأنَّهــا عامة. يقول روسو في ذلك: "إذا كانتْ الدولة أو المدينة لاتُعَّد غير شخص معنوي تقوم حياته على اتحاد أعضائه، وإذا كانتْ سلامتها الخاصة أهم ماتُعنى به، وجب أن تكون لها قوة عامة قاهرة لتحريك وإعداد كل قسم على أكثر الوجوه ملاءمة للجميع، وكما أنَّ الطبيعة تمنح كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه، يمـــنح الميثاق الاجتماعيّ الهيئة السّياسيّة سلطاناً مطلقاً على جميع أعضائها أيضاً، وهـــذه السّلطة نفسها، وهي التي توجهها الإرادة العامة، تحمل اسم السيادة"[362].

وعلينا أنْ لانفهم أنَّ هذه الميزات ستعمل بالمقابل على تجريد إنســانها مـــن الحقوق والواجبات، بما فيها ماكان يمتلكها في طــوره الطبيعــيّ، لأنَّ "السّـــلطة السيدة، المطلقة، المقدسة، المبرمة كما هي، لاتُتجاوزُ ولايمكن أنْ تُجاوز، حـــدود العهود العامة، وأنَّ كل إنسان يستطيع أنْ يتصرف تصرفاً تاماً فيما تُرك لــه مـــن

أمواله وحريته بهذه العهود، فلايحق للسيد، مطلقاً، أنْ يُحمِّل أحد الرعايا أكثرمما يحمِّل الآخر"[363].

وفي حال تجاوز الدولة على حقوق أفرادها الذين أصبحوا مجموعاً، كُلاً، ذي إرادة عامة، فإنَّها تَنّحل بمجرد نقض العقد، وذلك لأنَّ "الهيئة السّياسيّة أو السيد لاينال كيانه إلاّ من قُدْس العقد، فإنَّه لايستطيع أنْ يُلزِمَ نفسه، حتى على نحو الآخر، بشيء ينقض العقد الأولي، وذلك كأنْ يبيع جزءً من نفسه أو أنْ يضعه لسيد آخر. ونقض العهد الذي وجد بسببه يعني تلاشي نفسه، ومن لايكون شيئاً لاينتج شيئاً"[364]. أمّا إذا خرق الأفراد العهد كجريمة، أو إساءة، فيجب أنْ تكون العقوبة رادعة، بمايكفي، حتى لو استدعى الأمر وصولها إِلَى المـوت، لأنَّ "كل شرير، إذا ماهاجم الحقوق الاجتماعيّة، يصبح بجرائمه عاصيّاً خائناً للوطن، ويعود غير عضو فيه بانتهاكه حرمة قوانينه، ويعد حتى شاهراً الحرب عليه، وهنالك تصير سلامة الدولة مناقضة لسلامته، فيجب أنْ يهلك أحدهما، فإذا أُعدم المجرم وقع هذا على أنَّهُ عدو أكثر منه مواطناً"[365].

- الحكومات وأصنافها والموقف منها:

يُميِّز روسو بين صاحب السيادة والسلطان، الذي هو الشعب عبر الإرادة العامة، وبين الحكومة، التي دورها، فقط، تنفيذ تشريعات الإرادة العامة. وبذلك فالحكومة ماهي إلاّ مجرد عامل تنفيذ. وليس للحكومة أيّة سلطة، ولايجب أنْ تقوم بأيّة مهمة أُخرى غير طاعة صاحب السيادة، وباسمه يمارسون السّلطة التي ليستْ لهم، ويمكن أن تُسترد منهم متى ماشاء صاحب السيادة.[366]

وصور الحكومات، عند روسو، يمكن أنْ تكون ثلاث: الملكيّة والأَرستقراطيّة والديمقراطيّة، يقول روسو: "إنَّ اشكال الحكومات تعود بأُصولها إِلَى الفروق الكبيرة أو الصغيرة التي كانتْ قائمة بين الأفراد عندما أُنشئ النظام. فإذا كان رجل متفوقاً بالسّلطة، أو الفضيلة، أو الثراء، أو بالوجاهة والمكانة، اُنتخب وحده حاكماً، وهكذا صارتْ الدولة ملكيّة، وإذا كان هناك رجال كثيرون [الأصح قليلون] متساوون في مابينهم، متفوقون على غيرهم، اُنتخبوا معاً متضامنين، فكان الحكم

هذا أَرستقراطيّاً. أمّا الذين لم يكن بينهم كبير تفاوت بالثروة والمواهب والذي كانوا أقل الناس بُعداً عن حال الطبيعة، فقد احتفظوا مشتركين بالإدارة العليا، وألّفوا حكومة ديمقراطيّة"[367]. يعني أنَّ هنالك شبه قبول بأفضليّة الديمقراطيّة.

وهذه الحكومات كانتْ، بداية، انتخابيّة لكنها مع الغلبة للثراء أو الاستحقاق أو القوة، فنمى الاعتزاز بالسّلطة، فتأسستْ الأحزاب، وضُحي بالمواطنين لأنَّهم يجب أنْ يكونوا فداءاً لسعادة الدولة، حسب تسويغاهم، فبدأ التوريث للحكم والضمان لأُسر الحاكمين تولي الوظائف والمناصب.[368] وذلك من مشاكل ودوافع ظهور التفاوت، الذي تحدثنا عنه مسبقاً.

بفكرته عن السيادة الشعبيّة، والإرادة العامة صاحبة تلك السيادة، يجعل روسو جميع الأنظمة السّياسيّة القائمة، أنظمة غير شرعيّة[369]، والذي يهدف له روسو في فكره السّياسيّ، هو إعادة الإنسان إِلَى فرضية حالة الطبيعة، بمجتمعها الناشئ، السعيدة المطمئنة، مزاوجاً إياها بتطلع نحو المستقبل، بحكم يستطيع أنْ يرتكز على إرادة الذين يخضعون لسلطته.[370]

والحقيقة، أنَّ الحكومات، عند روسو، لاتلعب إلاّ دوراً ثانويّاً، ملحقاً بصاحب السيادة، وبذلك فهي إنَّما تكون خيرة أو فاسدة تبعاً لأوضاعها المحليّة، وما يربطها بالشعب، وذلك يخلص إِلَى الآتي: [371]

1- إنَّ شكل الحكومة يرهَن بالوضع الخاص لبلد من البلدان، ولايوجد نظام سياسيّ وحيد لكل مكان.
2- إنَّ الحكومات غالباً ماتنزع تجاه التقهقر وخيانة صاحب السيادة، لذلك يجب العمل على إعداد المواطنين وهيئتهم، بالتربية والدين والحب للوطن، للخلاص من هذه المشكلة.

والتربية لدى روسو تنبع من ثلاثة مصادر:

1- **التربية من الطبيعة**: وهي التربية التي تُنشئ خصائصنا وأعضاءنا نشوءً داخليّاً باطنيّاً.
2- **التربية من الناس**: وهي مانتعلمه ونكتسبه من إعمال وتفعيل النشوء الحاصل من الطبيعة مع الآخرين.

3- **التربية من الأشياء:** وتعني أنْ نكتسب، بتجربتنا الخاصة، مما يحيط بنـــا مكاسب جديدة وصفات إضافيّة.

وتختلف هذه الأحوال في التربيات الثلاث، من الوضع الطبيعيّ إِلَى المـــدنيّ، ولايمكن أنْ نحاكي أحداها في الأُخرى، كما لو أنّنا أردنا خصائصنا الطبيعيّـــة في النظام المدنيّ، أو العكس. وتطبيق التربية الصالحة يتوقف على الاقتراب من الخـــير العام[372]، وهنا نفهم المعادلة القائلة بضرورة تربية الأبناء تربية صالحة تتحـــد في النظام المدنيّ مع الآخرين لغرض تحقيق المصالح المشتركة.

5- إيمانويل كانط Emmanuel kant (1724-1804م):

السّياسيّ الخلوق والسلام الدائم.

ولد إيمانويل كانط في كونيجسبرغ في بروسيا الشرقيّة، في أُسرة شديدة التدين. ولم يتزوج البتة، درس في جامعتها وتوظف فيها، وبالرغم من الجو الأكاديمي الذي لم يبارحه كانط، إلاّ أنَّهُ عاش أيام الثورة الفرنسيّة واضطراباتها، وحكم نابليون، واحتلال الروس لبروسيا. وقد اطّلع على روسو وهيوم، وأثر الأخير فيه في تخلصه من بعض دوغمائياته، وقرأ لروسو "إميل" وكان حينها قد انبهر باسلوبه. كان ليبرالياً في السّياسة والدين معاً. تعاطف مع الثورة الفرنسيّة وكان مؤمناً بالديمقراطيّة. وقد كانتْ أعماله المبكرة أكثر ميلاً للعلم من الفلسفة، فأصدر نظريته السديميّة، التي تتفرض وجود غيمة سديمية كانتْ الأصل في نشوء الكواكب والأجرام، كما تصور وجود عالم أكبر من مجرتنا، التي نحن فيها، وكانتْ أهم كتبه في هذا المجال: "التاريخ الطبيعيّ ونظرية السماء" في 1755م، ومن أهم كتبه الفلسفيّة: "نقد العقل المجرد" في 1781، و"ميتافيزيقا الأخلاق" في 1785، و"نقد العقل العملي" في 1786، [373] ويعد كتابه "مشروع للسلام الدائم"، الصادر في 1795، من أبرز الكتب، على صغر حجمها، لكانط في الفلسفة السّياسيّة، وقد عد البعض كتابه: "نقد ملكة الحكم"، الصادر في 1790، كتاباً سياسيّاً كذلك.

- حالة الطبيعة:

يجعل كانط الحال الطبيعيّة مقابلة للمدنيّة، وحالة الطبيعة تتضمن طرفين مركبين لها، هما:

1- حالة الطبيعة القانونيّة. ويقابلها حالة المدنيّة القانونيّة.
2- حالة الطبيعة الأخلاقيّة. ويقابلها حالة المدنيّة الأخلاقيّة.

ويصور كانط حالتي الطبيعة الأخلاقيّة والقانونيّة، بأنَّ الأفراد فيهما يسنّوا قوانينهم بأنفسهم، ولايوجد لديهم طرف خارجيّ يعترف به من كل الآخرين من أجل الخضوع له، وكل إنسان فيهما هو القاضي لنفسه، وليس فيهما حكم عمومي بيده السّلطة، أي ليس ثمة من الحق في أحد أنْ يحدد الواجبات على الكل، وأنْ يحول هذا الواجب إِلَى ممارسة. وكلا الحالتين متداخلتين.[374] وحالة الطبيعة القانونيّة تشتمل التصور في أنَّ الكل في حرب ضد الكل، وحالة الطبيعة الأخلاقيّة تشتمل التصور في أنَّ هنالك معاداة متبادلة وعامة لمبادئ الفضيلة.[375] و"القانون الأخلاقيّ يتطلب العدالة أعني السعادة المتناسبة مع الفضيلة، والعناية الإلهيّة وحدها هي التي يمكنها أنْ تضمن ذلك،... ويلزم أنْ تكون هناك حرية، مادام بدون ذلك لن يكون هناك شيء من قبيل الفضيلة"[376].

ويرى كانط أنَّ حالة الطبيعة، بمجملها، بوصفها حالة سابقة على التنظيم السّياسيّ، ليستْ حالة يعمها السلام أو الوئام، بل هي حالة أقرب ما تكون إِلَى حالة الحرب، أو أنَّها كانتْ دائما متضمنة على تهديد بالحرب واستخدامها، لا بل أنَّ الحرب تلعب دوراً مهما في نشوء الدول وتوزعها الجغرافي[377]وسنرى كيف أنَّ كانط يخرجنا من هاتين الحالتين في الوضع المدنيّ.

– الفلسفة السّياسيّة مؤسسة على فلسفة التاريخ والقانون:

يعرض كانط تعاليمه السّياسيّة، أما بواسطة القانون، أو فلسفة التاريخ[378]، وفلسفة التاريخ لدى كانط، هي فلسفة الحتميّة– التقدم، ويقصد بها: رؤيته في وجود ضرورة تاريخيّة، تحكمها الطبيعة أو القدر أو العناية، وعلى الإنسان أنْ يتلاءم معها، من أجل تحقيق تقدمه، وبناء مجده[379]، وتسعى فلسفته في التاريخ، إِلَى التغلب على الإنفصال بين الأخلاق والسّياسة، وواجبها أنْ تشير إِلَى التقدم نحو النظام القانونيّ إذ إنَّه وسيلة ذلك الاندماج المرتقب بين السّياسة والأخلاق.[380] وبذلك يؤمن كانط بمشروع للجنس البشري، يحققه الائتلاف مع الطبيعة، وهذا المشروع يتطلب أنْ تكون الإرادة الإنسانيّة العاقلة الواعيّة هي التي تشكله وتحققه وتنجزه.[381]

ما سبق كان عن الشطر الأول، لتأسيس كانط للفلسفة السّياسيّة، وهو بُعد السّياسة في فلسفة التاريخ، أما عن تأسيسه السّياسة على البُعد القانونيّ، فهو يقيم تأصيله الفلسفيّ للسياسة على أساس الحق والقانون عبر جزئيته في العقل العملي، إذ تقر "فلسفة كانط السّياسيّة أنَّ العقل المستقل والقانونيّ، على أساس الحرية، يمثل مصدر الحق السّياسيّ، ومن جانب آخر، تقوم محكمة العقل، ومن خلال اعتماد بعض قواعد التفكير الصحيح، بإخضاع الآراء والأفكار]السّياسيّة[، للتمحيص والنقد، وتسعى لتعريف المبادئ الأساسيّة للسياسة"[382].

وللدمج بين البعدين، غاية فلسفة التاريخ في صنع السّياسيّ الخلوق، والبعد القانونيّ للنظرية السّياسيّة، يقول كانط: "إنَّ الأخلاق، بذاتها، هي علم العمل، بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة، من حيث اشتمالها على جملة من القوانين المطلقة، التي ينبغي أنْ نعمل بمقتضاها،... إذن لايمكن أنْ يقوم خلاف بين السّياسة من حيث هي علم العمل بالقانون، وبين الأخلاق من حيث علمه النظريّ، فلانزاع هنالك بين النظر والعمل"[383]. ذلك يعني أنَّ الجانب النظري يمثل الاخلاق والعملي هو السّياسة، وهما جانبان قانونيّان. ولذلك تعمل السّياسة من أجل ميثاق قانونيّ وجمع الإرادات، وبما أنَّ "الإرادة العامة، المعطاة أوليّاً، هي وحدها التي ترسم حدود الحق بين الناس، – ولكن هذا التآلف بين الإرادات جميعاً، مادام متسقاً مع العمل وجارياً على مقتضى آلية الطبيعة، نفسها، يمكن أنْ يكون في الوقت نفسه علة تُحدِّث الأثر المطلوب، وتضمن تحقيق فكرة الحق والقانون- فإنَّ مبادئ السّياسة الأخلاقيّة؛ مثلاً، أنَّ الشعب يجب أنْ لايلتئم في نظام دولة، إلاّ وفقاً لمعاني الشريعة عن الحرية والمساواة، وهذا المبدأ لا يقوم على الفطنة بل على الواجب"[384]. وهذا الواجب الأخلاق يفترض وجود قوانين تخرجه من وضعه الأصليّ.

ولذلك، يقرر كانط وصايا قانونيّة تكون منطلقاً للفعل الإنسانيّ وهي:

1- **كُن أميناً**: والأمانة القانونيّة، المقصودة، هي أنْ يؤكد الإنسان قيمته بالفعل مع الآخرين، بأمانة، وذلك ماعبر عنه بالقضية: "لاتجعل نفسك مجرد وسيلة للآخرين، بل كُن، في الوقت نفسه، غاية لهم"، وهذا هو الحق اللازم عن الإنسانيّة في شخوصنا.

2- **لاتضرر باحد**: ويؤكد كانط أنّ هذا الأمر واجب قانونيّ حتى لو أدى إِلَى الانفصال عن كل العلاقات مع الآخرين، ولو قاد إِلَى الفرار من الجماعات الإنسانيّة.

3- **شارك الآخرين بالاجتماع**: وذلك إذا لم يكن في وسعك تجنب معاشرتهم، مع الاحتفاظ بكل مانتنسب له من هويات أو معتقدات.

ويقسم كانط القانون، بوصفه عِلماً، إِلَى **قانون طبيعيّ** يقوم على مبادئ قَبليّة، **وقانون وضعي** يكون صادراً عن المشرعين. والقانون بوصفه ملكة إلزام الغير بالواجب إلى: **فطري** وآخر **مكتسب**، والأول هو قبل التنظيم السّياسيّ والأخير بعده؛ والعلاقات القانونيّة لاتكون موجودة إلاّ بين الأشخاص، وهي إمّا أنْ تكون داخل مجتمع طبيعيّ، على أساس العلاقات الناشئة عن وصفهم بالكائنات الحرة، أو في مجتمع مدنيّ، بعلاقات أفراده الناشئة عن تأسيس الجماعة السّياسيّة، والأول يسمى قانون **خاص** والثاني قانون **عام**.[385]

وعلى ذلك، نجد "أنّ ميتافيزيقا الحق الكانطيّة، لم تكن مجرد بناء نسقي لمبادئ الحق، والفعل السّياسيّ، والدول، والحرية العموميّة، والحقوق وغيرها، بل كانت، قبل ذلك، تموضعاً داخل العقل السّياسيّ الغربيّ، وعودة إِلَى مبادئه، التي حاول أن يؤسس ذاته عليها، وقراءة عميقة لاشكالياته السّياسيّة... فقد شكّلتْ لحظة بلغتْ فيها الحداثة السّياسيّة مستوى من الوعي الفلسفيّ، مكّنها من مراجعة تصوراتها عن الدولة والحكم والسّلطة والحقوق البشريّة"[386].

ويرى كانط أنّ الحق الفطري الوحيد هو الحرية، بالمقدار الذي يمكننا من أنْ نعيش مع الآخرين، وهو حق مكفول للإنسان بماهو إنسان، أي بمقتضى إنسانيّته. ويتشمل هذا الحق على المساواة الفطرية "الإستقلال": وهو أنْ يكون المرء ملزماً، عن طريق غيره، بما يلزم الآخرين تجاهه، أي أنْ يكون عادلاً، والحقيقة أنّه لاوجود للظلم قبل صدور أي مرسوم قانونيّ، لأنّ أي فعل قبله لايعد ظالماً، وماعدا الحرية هذه لايوجد حق طبيعيّ "فطري" آخر، بل كل الحقوق الأُخرى مكتسبة، لأنّها نتيجة لعلاقات خارجيّة تقوم وفقاً لقوانين كليّة.[387] وحق الحرية سيعوَّض بمكتسبات متفرعة منه في الحال المدنيّة.

– المجتمع المدنيّ ومكتسباته:

سبق أن أشرنا إِلَى حالتي الطبيعة القانونيّة والطبيعة الأخلاقيّة، ويرى كانط أَنَّهُ في مقابلهما تكون الحالة المدنيّة القانونيّة والحالة المدنيّة الأخلاقيّة.

يُعرِّف كانط الحالة **المدنيّة القانونيّة** بأَنَّها: "علاقة البشر فيما بينهم، من جهة ما يوجدون على نحو جماعي تحت أحكام قانونيّة عموميّة، (وهي بكاملها أحكام قسريّة)"[(388)].

والحال **المدنيّة الأخلاقيّة**: هي "تلك التي يكونون فيها متحدين تحت قوانين خالية من الإكراه، بمعنى تحت قوانين الفضيلة بمجردها"[(389)]، هذا يعني أنَّ الوضع السّياسيّ يقتضي وجود قوانين قسريّة، ولايمكن أنْ يرتكن إِلَى الاخلاق بالمعنى القسري لأنَّها ضد مبدأ الحرية، فتبقى الأفعال الأخلاقيّة حرة حتى داخل التنظيم السّياسيّ.

وبما أنَّ هنالك حال مقابلة هي الطبيعة، التي ذكرنا أنَّها بلا قانون أو سلطة أو إرادة كلية للاحتكام، فإنَّه، حسب كانط، يجب الآتي: "كل نوع من الكائنات العاقلة هو بالفعل محدد، من ناحية موضوعيّة، في فكرة العقل بغاية جماعيّة، نعني الارتقاء بالخير الأسمى بوصفه خيراً جماعياً. ولكن من أجل أنَّ الخير الأخلاقيّ الأسمى لايتحقق من خلال سعي الشخص المفرد نحو كماله الخلقي الخاص، بل يتطلب إتحاداً للأشخاص في كلٍّ واحدٍ من أجل الغاية نفسها، من أجل إقامة منظومة من الناس ذوي النوايا الحسنة،... من حيث يشير [هذا الكل] إِلَى جمهوريّة كليّة بحسب قوانين الفضيلة"[(390)].

يرفض كانط تصورات هوبز ولوك وروسو، في العقد الاجتماعيّ، عن حالة الأصل الطبيعيّ، لمسوغات عدة منها: أنَّ العقد يمنح حقوق الأفراد لغيرهم، بينما هي لهم فقط، ولذلك يرى أنَّ الحالة السّياسيّة أو المدنيّة هي: العلاقة بين أفراد شعب من الشعوب، ومجموع الأفراد فيها إِلَى كل فرد آخر يسمى **"دولة"**، وتسمى الدولة بـ **"الشأن العام"** إذا نظر إِلَى شكلها، من حيث أَنَّها تُمثل مصلحة مشتركة للجميع في إطار قانونيّ. وتسمى **"القوة"** في حال علاقتها مع الشعوب الأُخرى، **ويعرف كانط الدولة بأَنَّها**: توحيد كثرة من الناس تحت

قوانين شرعيّة، بحيث تكون هذه القوانين ضروريّة قبليّة، أي انها صادرة طبيعيّاً عن مفهومات القانون الخارجيّ (اي الحرية والمساواة والاستقلال القانونيّ) بوجه عام، ويشير كانط إِلَى أنَّ كل دولة تتضمن في داخلها ثلاث سلطات هي: [391]

السّلطة التشريعيّة: وهي صاحبة السيادة، وتكون في شخص المشرع.

السّلطة التنفيذيّة: والتي تتجلى بشخص من يحكم، ويكون حكمه وفقاً للقانون.

السّلطة القضائيّة: التي تعطي كل شخص حقه وفقاً للقانون.

ويرى كانط أنَّ صاحب الحق في التشريع هو إرادة الشعب. "لأنَّ الشعب لايمكن أنْ يضُرّ بنفسه، بينما الفرد الواحد، حين يُشرِّع لغيره، قد يضر بهذا الغير. ولا أحد يريد الأذى لنفسه، فالشعب إذا شرَّع لايريد الأذى لنفسه"[392]. ويربط كانط هذا المطلب بتأسيس الجماعة السّياسيّة الأخلاقيّة، كما سبق، فينبغي "على كل الأفراد أنْ يكونوا خاضعين إِلَى تشريع عمومي، وينبغي أنْ يكون من الممكن أنْ يُنظر إِلَى كل القوانين التي تربط بينهم بإعتبارها أوامر ووصايا من مشرع عام للجماعة. فإذا كانتْ الجماعة، التي يراد تأسيسها، جماعة حقوقيّة: فإنَّ الجمهور ذاته، الذي إتحد في كلٍ واحدٍ، هو الذي سوف ينبغي أنْ يكون المشرع لقوانين الدستور"[393]. ولكن يجب أنْ نذكر أنَّ تأسيس الجماعة القانونيّة المدنيّة لايعني أنْ تكون هنالك قوانين قسرية على الجماعة الأخلاقيّة، لأنَّ كانط يعتقد أنَّ الجماعة الأخلاقيّة لايمكن تصورها إلاّ بوصفها جماعة تحت أوامر إلهيّة، بمعنى كونها شعب الله الموافق لطبيعة الفضيلة.[394]

وحينما يشير كانط للدولة وكيفية انعقاد وضعها بعد الحال المدنيّ، يعمل على تبريز مكتسباتها بعد الحال القانونيّة الوضعيّة، والمكتسب الأشمل هو المواطنة. وأعضاء المجتمع المدنيّ يتمتعون بصفات قانونيّة هي: [395]

1- **الحرية القانونيّة:** في عدم طاعة أي قانون آخر غير القانون الذي وافقوا هم عليه.

2- **المساواة المدنيّة:** وتقوم على في عدم الاعتراف بسمو واحد من بين الشعب، إلاّ ذلك الذي فرض عليه الالتزام قانونيّاً ويستطيع الشعب إلزامه.

3- **الاستقلال المدنيّ**: ويقوم في كون المواطن لايدين بوجوده وبقائه إلاّ لحقوقه وقواه الخاصة، بوصفه عضواً في الدولة.

4- **الشخصيّة المدنيّة**: التي تقوم في أَنَّهُ، في أُمور الحق والقانون، لايجوز أنْ ينوب عنه (يمثله) غيره.

وبذلك، وانطلاقاً من الفلسفة الأخلاقيّة والسّياسيّة الكانطية، "تستوعب الحكومة المدنيّة القائمة على أساس التصورات القبليّة للعقل العملي- أي الحرية والمساواة والاستقلال- الأُناس والرعايا والمواطنين، الذين يتمتع كل فرد منهم بـ: الحرية في اطار القانون كإنسان، والمساواة أمام القانون كرعية، والتقنين كمواطن"[396].

ويظهر، وفق ماسبق، أنَّ الحكومة المدنيّة لايحق لها أنْ تتدخل في سعادة الآخرين وأخلاقهم ودينهم، وإنَّما منفذة للقانون فقط، وهي حافظة للتوازن والانسجام في المجتمع لأجل تأمين حريات الأفراد فيه. لأنَّ المواطن الجيّد ليس عليه أنْ يكون جيّداً أخلاقيّاً، وإنَّما أنْ يعيش وفق قوانين المجتمع.[397]

- نُظُم الحكم:

يرفض كانط تصور أفلاطون لحكم الفلاسفة، ولذلك يقول: "لارجاء في أنْ يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكاً، وماينبغي أن يكون ذلك مأمولاً، لأنَّ ولاية السّلطة من شأنها أنْ تفسد حكم العقل، وأنْ تقضي على حريته قضاءً لامرد له. ولكن الملوك أو الشعوب المالكة (التي تحكم نفسها طبقاً لقوانين المساواة) لاترضى بأنْ تنقرض طبقة الفلاسفة أو أنْ تلتزم الصمت، فلايسمع لها صوت. بل تدع لها حرية الجهر بآرائها والتعبير عنها في صراحة؛ وهذا أمرٌ لاغناء للملوك ولا للشعوب عنه: لأنَّ فيه إبانة لشؤونهم وهداية لسبلهم"[398]، وذلك يعني أنَّ مهمة الفيلسوف هي المراقبة، والنقد، والتقويم، والتقييم، وليس الحكم المباشر.

ويرى كانط أنَّ هنالك ثلاث اشكال من أنظمة الحكم هي: [399]

أولاً: النظام الأُوتوقراطي: وهو حكم الشخص الفرد.

ثانياً النظام الأَرستقراطي: وهو أنْ تكون السّلطة العليا بيد عدد قليل من المواطنين.

ثالثاً: النظام الديمقراطيّ: وفيه يسود الجميع على الجميع ويتمتعون بحياتهم الكاملة.

وهذه الأنظمة الثلاث إذا ما استدعتْ أنْ يكون الفرد أو القلة أو الكثرة أشخاصا معينين، ولهم الحق في تصور نفسهم سادة على غيرهم، ويصنعوا استبداداً ما، فلايمكن أنْ تكون أنظمة صالحة، لذلك، فالحل هو النظام الجمهوريّ، وهو الشكل المفضَّل لدى كانط، فهو "الشكل العقليّ للدولة،... إذ هو الباقي وحده مهما تعاقب الأشخاص، ولايتوقف على شخص بعينه، بل يظل الغاية من كل قانون عام. ويتميز النظام الجمهوريّ بخاصيتين: الفصل بين السّلطات والتمثيل النيابي"[400].

وتأكيداً لما سبق، نجد كانط يقول: "نستطيع إذن أنْ نقرر أنَّهُ كلما قل عدد الأشخاص المتولين للسلطة السّياسيّة (عدد الحكام)، وكلما عظم تمثيلهم، اقترب النظام السّياسيّ من النظام الجمهوريّ، وأصبح هناك أمل في أنْ يسمو إليه أخيراً بإصلاحات متتابعة. فلهذا السبب كان الوصول إِلَى ذلك النظام التشريعي، وهو وحده التشريع الكامل، أصعب في الأَرستقراطيّة منه في الملكيّة: أمّا في الديمقراطيّة فلا سبيل إِلَى بلوغه إلاّ بثورة طاغية... ولكي يكون نظام الحكم مطابقاً لفكرة الحق، ينبغي أنْ يكون تمثيلياً، لأنَّ هذا النظام، وحده، هو الذي يتيسر أنْ تقوم في ظله حكومة جمهوريّة"[401]؛ أي أنَّ النظام السّياسيّ كلما قل فيه عدد الحاكمين وكبر تمثيلهم للشعب كان جمهوريّاً، بعد الأخذ بمبدأ فصل السّلطات.

ويستلزم فهم الفلسفة السّياسيّة عند كانط، فهم مبدأ إيثار الاغلبيّة "الذي يمكن به، عند الضرورة، التضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين. وإذا كان لابد أنْ يكون هناك أخلاق للحكومة، فغاية الحكومة تتحتم أنْ تكون واحدة، والغاية الوحيدة والفريدة المتوافقة مع العدالة هي خير الجماعة... فإذا فُسِّرَ المبدأ على هذا النحو، فيمكن اعتباره مُزوداً الديمقراطيّة بأساس أخلاقي"[402].

وذلك، ضمناً وصراحةً، تأييد من كانط للنظام الجمهوريّ وتفضيله، لأنَّ تزويد الديمقراطيّ بالبعد الأخلاقيّ، القاضي بإحترام الحرية وفصل السّلطات، هو الذي يجعل الجمهوريّة متحققة.

- الحرب والسلام:

الإنسان بطبعه مدنيّ، وهو دائماً عضو في مجتمع، وينبغي حسب كانط أنْ لايكون هذا المجتمع همجياً أو على بداوته الأُولى، ولذلك يجب أنْ يُنظِّم نفسه تنظيماً يجعل كل فرد فيه قادر على ممارسة حريته وتحقيق غاياته الأخلاقيّة، ومبادي القانون والتشريع هي الكفيلة لذلك التنظيم. لكن الحرية ستبقى مهددة مهما بلغ التنظيم مبلغه، لأنَّ العالم ليس حكومة واحدة أو أُمة واحدة، وبما أنَّ بعض هذه الأُمم لازالتْ تستعمل الإكراه في العلاقات مع غيرها، فإنَّ حال المجتمع المدنيّ، وديمومته، دائماً مايكون مهدداً. وعليه كانتْ قوانين الشعوب ومعاهدات السلام فيّصلاً في تحديد استراتيجيات الأمن.[403]

يقدم كانط مشروعاً بالضد من فكرة الحرب أسماه "مشروع السلام الدائم"، فهو يعتقد أنّنا، إذا تماشينا وفقاً لمعطيات ومقتضيات العقل، يجب أنْ ندين الحرب إدانة تامة، ولايمكن أنْ نمنع الحرب إلاّ بحكومة دوليّة فقط، وبهذا فهو يدعو إِلَى قيام إتحاد عالميّ، يضم دولاً حرةً، ويربط بينها ميثاق ينص على تحريم الحرب.[404]

وينص مشروع كانط للسلام الدائم على عدة فقرات منها: **الفقرات السلبيّة**، التي يجب سلبها عن فحوى المشروع، وهي:[405]

1- لاتُعد أي معاهدة من معاهدات السلام إذا انطوتْ نية عاقديها على إثارة الحرب من جديد.
2- لايجوز تَملُّك دولة لدولة أُخرى، صغيرة كانتْ أم كبيرة، سواء عن طريقة الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة.
3- إلغاء الجيوش الدائمة على مر الزمان لأنَّها تهدد السلام الدائم.
4- لاتمنح قروض وطنيّة من أجل منازعات خارجيّة -دوليّة، لأنَّها ستؤدي إِلَى تيسير أُمور الحرب وكذلك إِلَى الإفلاس.
5- لايجوز لأي دولة أنْ تتدخل، بالقوة، في نظام دولة أُخرى أو في حكومتها.
6- لايسمح لأي دولة في حرب مع أُخرى أنْ ترتكب أعمالاً عدائيّة، من

شأنها امتناع الثقة المتبادلة بين الدولتين، عند عودة السلام بينهم، لأنّنا يجب أنْ لاننسى أنَّ هدف الحرب يجب أنْ يكون إقامة السلم.

أما **الفقرات الإيجابيّة**، التي يجب توفرها في مشروع السلام الدائم، فهي: [406]

1- يجب أنْ يكون الدستور المدنيّ لكل دولة دستوراً جمهوريّاً، بمعنى أنَّ من يقرر الحرب هو السّلطة التشريعيّة التي تمثل الشعب وهذا النوع من الحكومات هو أنسبها لمبدأ الحرية والمساواة وهو أيضاً أنسب لاستتباب السلام.

2- يجب أنْ يقوم قانون الشعوب أو القانون الدولي العام على التحالف بين دول حرة والقصد منه جمع شمل الدول الحرة في تحالف سلمي.

3- يجب أنْ يكون حق النزيل الأجنبي، من حيث التشريع العالميّ، مقصور على إكرام مثواه.

هذه هي شروط "السلام الدائم" السلبيّة منها والإيجابيّة، ويمكن أنْ نجد من الشواهد التاريخيّة مايؤيد أو يبرهن على امكانيّة مشروع السلام الدائم. أو الاشارة إِلَى الحلف السلمي الدولي.

6- جورج ويلهلم فريدريك هيغل (1770 -1831):

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

الدولة غالية الروح الموضوعي:

ولد هيغل في شتوتغارت في بروسيا، وكان من أُسرة برجوازيّة، ويُعدُّ واحداً من الفلاسفة المثاليين، حصل في خريف 1793 على الدبلوم في اللاهوت، وأراد أنْ يولف بين النـــزعتين الرومانسيّة والعقلانيّة. في عام 1818 تولى كرسي الأُستاذيّة في جامعة برلين. كان قد رحب بالثورة الفرنسيّة، لكنه انتكس بعد سقوط نابليون حتى تغيرتْ طريقته في التفكير، وأصبح بعدها موالياً ومدافعاً عن النظـام الملكـي البروسي. لم ينشر هيغل في حياته إلاّ جزءاً يسيراً من نتاجـه الفلسـفيّ ومنـه: "فينومينولوجيا الروح" و"علم المنطق" و"موسوعة العلوم الفلسفيّة"، [407] ومن أهم أعماله في الفلسفة السّياسيّة هو كتاب: "أُصول فلسفة الحق" والصـادر في عـام 1821. مات هيغل بمرض الكوليرا.

- الهندسة الفلسفيّة لهيغل وموقع الفلسفة السّياسيّة منه:

يعد "أُصول فلسفة الحق" أو "مبادي فلسفة الحق"، الكتاب الذي خصصـه هيغل لمناقشة المسائل السّياسيّة وقضايا الدولة والحق. وعلم الحق كمـا يتصـوره هيغل هو تطبيق لمعرفته التأمليّة في كتابه "فينومينولوجيا الروح"، على السّـلطات التي يعترف بها الفكر في إدراكه للواقع.

تقوم كل الأفكار الفلسفيّة الهيغليّة على هندسة، ثلاثيـة الجـدل، مطلقيـة النتيجة، روحية- فكرية المنطلق، بما في ذلك الفكر السّياسيّ الهيغلي، إذ يجعلـها قسماً من الأقسام الفرعيّة داخل فلسفة الروح - الفكر، والروح أو الفكـر عنـد هيغل ينقسم على ثلاثة أقسام هي:

1- **الروح الذاتي**: ويقصد منه الروح أو الذات الإنسانيّة منظورا لها من الداخل، وهي تكون أشد إلتصاقاً بالطبيعة، وهي تمثل بداية الوجود الإنسانيّ المنفرد، الذي يحاول أنْ يفهم أو أنْ يعي الجانب الداخليّ له (من علاقة النفس بالجسد إلَى أعلى المستويات والعمليات العقليّة التأمليّة) أي أنَّهُ يدرس الجوانب الروحيّة الذاتيّة في الإنسان لذلك يسمى الروح الذاتي.

2- **الروح الموضوعي**: هي الروح وقد خرجتْ من جوانيتها وأوجدتْ نفسها في العالم الخارجيّ؛ وليس المقصود هنا بالعالم الخارجيّ الطبيعة وإنما العالم الذي تخلقه بنفسها وهو بصفة عامة يمثل المؤسسات والتنظيمات الاجتماعيّة (القانون، الأُسرة، المجتمع، الدولة...)

3- **الروح المطلق**: هو مركب من القسمين السابقين وهو يدرس موضوعات روحيّة عُليا هي: الفن والدين والفلسفة، حيث تصبح الروح حرة حرية مطلقة.[408]

- الروح الموضوعية وانبثاق فكرة الدولة وتجسد واقعها:

ما يهمنا، في إطار فهم الفلسفة السّياسيّة لهيغل، هو الروح الموضوعي بإعتباره يمثل فلسفة الحق، والتي تقع الفلسفة السّياسيّة والقانونيّة والأخلاقيّة كجزء منها، وهي تمر بثلاث مراحل[409]:

1- مرحلة الحق المجرد أو الصوري.

2- مرحلة الأخلاق الفرديّة أو أخلاق الضمير.

3- مرحلة الأخلاق الاجتماعيّة أو الحياة الأخلاقيّة.

ويقصد **بالحق المجرد**، موضوع صلة الإنسان بما هو خارج عنه (الإنسان والطبيعة)، فما ارتبط بالطبيعة أو الأشياء سُميَّ مُلكية، والمُلكية إمّا حيازة للشيء أو استعمال له؛ وما ارتبط بالإنسان الآخر سُميَّ تعاقداً، وهذا التعاقد إمّا أنْ يكون على شكل هبة من شخص إلَى آخر، أو عبارة عن تبادل أو مقايضة، وما مورس من الإخلال في العلاقة بين الإنسان والطبيعة أو الإنسان الآخر كعلاقة تجاوز أو

اعتداء أو نصب أو خطأ غير متعمد، فهذه صفات أُخرى أسماها بالخطــأ، لأنَّهــا تخرج عن كونها علاقة "حق" مثل المُلكية والتعاقد.[410]

وعن مرحلة **الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير**، فإنَّها تنشأ تبعاً لما انتهتْ إليه مرحلة الحق المجرد، فالحق إذ ينتهي إِلَى مسألة الخطأ يصل بأقصى مراتبه إِلَــى الجريمة، وهذه الجريمة إنَّما تمثل وتكشف عن تضاد وتغاير بــين الإرادة الجزئيّــة والإرادة الكُليّة، وإلاّ لما حصل الخطأ. وبما أنَّ الإرادة الكُليّة هــي إرادة لاتريــد وقوع الخطأ، فالحاجة إِلَى واعز داخليّ جواني في الذات الإنسانيّة تنبثق في مرحلة الأخلاقيّة أو مرحلة الأخلاق الفرديّة، التي تلي موضوع الحق المجرد، فالأخلاقيّة أو الضمير، تنشأ ليكمل موضوع الذات الإنسانيّة كمالكة للحــق وبوصــفها ذات أخلاقيّة، أي مستعدة أو ممتلكة للأطر الأخلاقيّة[411]، وهذه المرحلــة تبــدأ مــن الغرض والمسؤوليّة تجاه السلوك الإنسانيّ الصادر من الذات، ومن ثم البحث عــن النية في ذلك السلوك، ومن بعد ذلك تنبثق معالم الضمير كخير داخلــيّ وشــكل أخلاقي"[412].

ونصل إِلَى المرحلة الثالثة في الروح الموضوعي، وهي الأهم، وهــي مرحلــة الأخلاق الاجتماعيّة أو الحياة الأخلاقيّة، إذ من خلالها تخرج الدولة كنتاج لجدلية نسقية ثلاثية – هيغلية. والحياة الأخلاقيّة هي: "الاستعداد الذاتي لان يصطبغ المرء بما هو حق في ذاته"[413]، يعني انها التطبيق لمفهوم الحق انطلاقاً من ارادة ذاتية.

وفي هذه المرحلة، كما اعتدنا مع هيغل، نجدا أنَّها تســتتبع ورائهــا ثلاثــة أطراف تراتبية، كمراحل هي الأُخرى، وهي:

1- **الأُسرة**: وتتسم الأُسرة، بالحب بصفة خاصة، والحب هو شعور الروح بوحدتها الخاصة. ومن هنا نجد أنَّ المرء في الأُسرة يشعر بأنَّهُ يمتلك وعياً ذاتياً بفردتيه داخل هذه الوحدة التي هي الماهية المطلقة لذاته، والنتيجة هي أنَّ المرء لايشعر داخل الأُسرة أنَّهُ شخص مســتقل بــل عضــواً فيها"[414].

2- **المجتمع المدنيّ**: ويمثل الشخص العيني في موضوع غاياته الجزئيّة، والذي يرتبط بالضرورة بغيره من الشخصيات الجزئية الأُخرى، لكي يشبع كل

منهم حاجاته عبر الآخر، وهذا السعي المتبادل لتحقيق الغايات الأنانيّة، لتشكيل نظام من الاعتماد المتبادل وبوضعه القانونيّ، الذي يضمن حياة الأفراد وسعادتهم وحقوقهم، هو المجتمع المدنيّ بوصفه مقدمة لظهور الدولة.(415)

وداخل المجتمع المدنيّ توجد ثلاث لحظات هي:

أولاً: وجود الحاجة وضرورة إشباعها من قبل الأفراد عبر التبادل مع إشباع رغبات الآخرين.

ثانياً: وجود تحقق فعلي لمبدأ الحرية الكلي، عبر حماية الملكيّة بوساطة ممارسة العدالة، أو وجود الهيئة القضائيّة بصفة عامة.

ثالثاً: الوقاية من الجوانب العرضيّة التي يتضمنها نظام الحاجات وطريقة ممارسة العدالة، عبر رعاية مصالح الجزئية الخاصة وكأنَّها مصلحة مشتركة، وذلك يتم بوجود الشرطة والنقابات.

وهنا تتهيكل مؤسسات الدولة، وتبدو شبه ظاهرة للعيان.

الدولة: هي: "الوجود الفعلي للفكرة الأخلاقيّة، فهي الروح الأخلاقيّ من حيث هو إرادة جوهريّة تتجلى، وتظهر، وتعرف، وتفكر في ذاتها، وتنجز ماتعرف بمقدار ماتعرف، وتوجد الدولة على نحو مباشر في العرف والقانون، وعلى نحو غير مباشر في الوعي الذاتي للفرد ومعرفته ونشاطه، في حين أنَّ الوعي الذاتي بفضل ميله تجاه الدولة يجد فيها... حريته الجوهريّة"(416).

وتتبين التحولات بين هذه المراحل الثلاث عبر الآتي:

إنَّ الحقوق في **الأُسرة** هي حقوق كليّة والمطالب والدفاعات كليّة كذلك، لأنَّها تنطلق من مبدأ الحفاظ على كليّة الأُسرة، وليس للفرد وجود مستقل، وإرادة حرة مستقلة فيها. ومن تفكك الأُسرة، الذي ينتج عن زواج آخر للأبناء، أو بلوغ سن الرشد، ومرور الأبناء بدور التربية والتنشئة داخل الأُسرة، يخرج الأفراد إِلَى المجتمع المدنيّ، الذي يشكل إرادات منفردة منعزلة لمجموعة من الذوات التي استقلتْ عن مجموعة من الأُسر، وهذه الإرادات تبقى جزئية متضاربة المصالح، وتنظر إِلَى الآخر على أنَّه شر لابُد منه(417).

وبماتعنيه الحياة الأخلاقيّة، عند هيغل، المجتمع بمجموع محدداته: النظامان المندمجان من الأُسرة والمجتمع المدنيّ، والمبدأ اللازم لتوحيد هذا المجتمع وهو الدولة. "ففي الحياة الأخلاقيّة، وعبرها- النظام المفتوح، المتمفصل، المشع، ذو التمثلات الجماعيّة، والقيم والعادات المنظّمة للحياة اليوميّة، ذو السّلطات الذاتيّة والموضوعيّة المحددة للسلوك، والمؤسسات المنظمة للتدفقات الرمزيّة والروحيّة للجماعة، والأعمال والأفعال الناجمة عن هذا السياق-، يمتزج أولاً مفهوم التاريخ العام، بدقة، كحركة موحَّدة لها إتجاه ومعنى، ومفهوم الشعب كتسجيد، في عصر ما، عابراً أساسا لهذا المعنى؛ ويتأسس مفهوم الجماعة السّياسيّة (أو المجتمع)- التي تُعَدُّ "الواحد" الذي يُمثّل الشعب فيه صورة المتعدد- والتنوع اللامحدود للإرادات الذاتيّة، التي كان ينبغي عليها أنْ تلغي بعضها بعضاً، ومع ذلك تصنع نتيجة؛ ويتوحد **الطموح الروحي** لهذه الجماعة في مشروع عظمة أو مجد -دينيّ، جمالي، سياسيّ، إلخ- **والصراعات اليوميّة** حول إشباع الحاجات من أجل البقاء أو الحياة الأفضل؛ وتتداخل... **الأعمال التجريبيّة للأبطال**،... **والفكر** الذي يتحقق فيها"[418].

ومما سبق، تتبين مسوغات الانتقال لكلي يهضم الجزئيات داخله، ففي معالجة الانتهاكات أو التضاربات والتصارعات بين مرحلة الكُليّة الأسريّة والجزئيّة المجتمعيّة (**المجتمع المدنيّ**) تظهر الحاجة إِلَى الكلي، أو الفرد الحقيقي وهو الدولة، الذي يعني أنَّ الحياة الحقيقيّة للأجزاء وهم الأفراد، إنما تنوجد في حياة الكل الذي هو **الدولة**، والاتحاد معها بهوية واحدة، وبذلك تكون الدولة هي الفرد الخالد المحذوف الصفات العرضيّة والوقتيّة والمركز على ماهو كلي فيه[419].

- مقومات الدولة:

تقوم الدولة عند هيغل على أساس القانون، الذي يمثل العقلانيّة، ويجب التركيز هنا على أنّنا إنْ قلنا: إنَّ "ماهية الدولة هي القانون، [فإنّنا] لانقول قانون الأقوى، أو قانون الرغبة، أو قانون المرؤة الطبيعيّة، بل قانون العقل؛ الذي به يمكن لكل كائن عاقل أنْ يتعرف على إرادته العاقلة، صحيح أنَّ الدولة تَظهر لدوائر

الحق الفردي، والعائلة، وحتى دائرة مجتمع العمل، كضرورة خارجيّة، كقوة عُليا؛ لكن من جهة أُخرى، الدولة هي الغاية الملازمة لهذه الدوائر، وقوتها تكمن في وحدة هدفها النهائي الكلي، والمصالح الخاصة لأفرادها"[420].

كما أنّ الدولة عند هيغل، تقوم على الحرية كمبدأ وعمل، وذلك لأنَّها تتشكل على أساس الإرادة، ضمن فلسفة الحق، والتي ماهيتها الأساسيّة الحرية[421]، والدولة الفضلى بنظر هيغل هي الملكيّة الدستورية، لأنها مركزيّة وقوية من جانب إدارتها، ولامركزيّة من جانب المصالح الاقتصاديّة، وهي دولة بلا تدخل دينيّ، وهي ذات سيادة مطلقة في الداخل والخارج، وهذه هي الدولة الحديثة.[422] ويفهم هيغل الدولة في مرحلتها هذه، والتي تعد مرحلة انتقاليّة إِلَى الدولة العالميّة، على شكل دولة ملكيّة دستوريّة، لأنّ المبدأ الذي يقرر السيادة لايمكن أنْ يكون إلاّ في مَلك، ويمكن قبول تعيينه بالولادة أو أي أُسلوب آخر. وتشكيلات السّلطة حكوميّة والسّلطة تشريعية والملك، هي قواعد ترتكز عليها الدولة وتمثل قاعدة لها، وهي ليستْ شيئاً آخراً غير تداول للسلطة العقلانيّة التي تسعى للتوليف بين المصالح العامة والمصالح الخاصة.[423]

- علاقة الدين بالدولة:

يرى هيغل أنّ العلاقة بين الدولة والدين يمكن تحديدها بصورة بسيطة هي: أنّه من الطبيعيّ أنْ تقوم الدولة بتأدية واجبها تجاه المؤسسة الدينيّة (الكنيسة)، من الحماية والمساعدة لتحقيق غاياتها الدينيّة. وما دام الدين عنصراً متكاملاً، ويقوم بغرس الأحاسيس بالوحدة في نفوس الناس، فإنّ على الدولة أنْ تطلب من جميع المواطنين أنْ ينضموا إِلَى المؤسسة الدينيّة، مهما كان نوعها، ولايمكن للدولة أنْ تفرض أو تتدخل في نوع الاعتقاد والفكر الدينيّ، لأنّها أفكار خاصة بالأفراد[424]، ولذلك نجده يقول: "إنّ الدولة التي تكون قوية بسبب نضج تنظيمها تستطيع أنْ تكون تحرريّة أكثر في موضوع مضمون الدين هذا، بل انَّها لتستطيع أنْ تتغاضى تماماً عن تفاصيل الممارسات الدينيّة المرتبطة به، وهي تستطيع أنْ تتسامح أيضاً مع نِحل آخرى (وان كان ذلك يتوقف بالطبع على اعضائها) تقوم على أُسس دينيّة مختلفة"[425]

ويزيد هيغل على ذلك، رأياً في "أنّ الدولة لابد أنْ تستمد تبريرها من الدين، فالفكرة في حالة الدين هي الروح في جوانيّة القلب، لكن هذه الفكرة نفسها هي التي تعطي لنفسها صورة أرضيّة دنيويّة وهي صورة الدولة، تضع لنفسها تجسيداً واقعاً فعلياً للمعرفة والإدراك... إنّ الناس ينبغي عليهم إحترام الدولة، أي هذا الكل الذين هم أعضاؤه وأطرافه، فإنّ أفضل وسيلة لإحداث هذه النتيجة هي أنْ نقدم لهم استبصاراً فلسفيّاً عن ماهية الدولة، ورغم أنّهُ في حالة غياب هذا الاستبصار، فإنّ الإطار الدينيّ للروح قد يؤدي إلَى هذه النتيجة نفسها، ولهذا السبب فإنّ الدولة قد تكون بحاجة إلَى الدين وإلَى الايمان، غير أنّ الدولة تظل، مع ذلك متميزة عن الدين، مادام كل ماتزعمه وتدعيه، أياً كان، فإنّها تزعمه في صورة واجب قانونيّ ومشروع"[426].

- خلاصة:

مما سبق يتبين أنّ الدولة لاتقف عند هذا الحد، بل تأخذ في جدل مستمر تطورها نحو العلاقات بالدول الأُخرى، ومن ثم تحققها في مسار تاريخي عام، ويظهر هنا البعد الفلسفيّ الهيغلي للسياسة، متجليّاً على شكل بعد من أبعاد فلسفة التاريخ، إلاّ أنّها مع هيغل فلسفة تاريخ الروح أو الفكر، وتموضعاته، وجدله.

يبقى أنْ نعيد ترتيب أوراق فلسفة هيغل السّياسيّة في إطار حداثويته، وبشكل ملخص:

1- العقل هو معيار الدولة في نشوءها وممارستها.
2- القانون هو الإطار الذي ينشأ من منظومة الحقوق، عبر جدلية طبيعيّة، خاضعة لفلسفة تطور الفكر أو الروح.
3- الدولة نتاج طبيعيّ لجدل الأُسرة والمجتمع المدنيّ، جدل الحق الكلي والحق الخاص، ونشوء فرد يجمع بين الاثنين هو الكل أو الدولة.
4- إنّ فلسفة التاريخ الهيغليّة بقدر ماتمثل من حتمية تطور الروح عبر نسق محدد، إلاّ أنّها تمثل ببعدها الآخر، الطموح نحو التقدم الإنسانيّ، وتحقيق الروح لذاتها عبر مطلقات الفكر الإنسانيّ (الدين، والفلسفة، والفن)،

وكأنما هي تحاكي فلسفة التاريخ الكانطيّة، إلاّ أنّها مع هيغل تحكي عن الإرادة الخارجيّة وتحددها وكيفية تموضعها في إرادة الإنسان لتحقيــق ذلك التقدم.

5- إنّ الحرية هي أساس كل موضوع الحق، وتأسيسه للسياسة كنظرية في الدولة.

7- كارل ماركس Karl Marx (1818–1883):
الدولة: نتاجاً للصراع والتفوق الطبقي.
والشيوعيّة هي تجسيد التحرر الإنسانيّ.

فيلسوف واقتصاديّ ألماني ولد من أب متحول دينيّاً إِلَى البروتستانيّة وأُم بقتْ على يهوديتها إِلَى فترة طويلة، بالرغم من تحول زوجها، لأسباب تتعلق بالمهنة. ثم تحولتْ هي وأولادها السبعة إِلَى البروتستانتيّة، وماركس في عامه السابع. اختار ماركس التعليم مهنة له، بعد حياة مرحة في دراسة الحقوق والفلسفة. أكمل الدكتوراه في الفلسفة في 1841، بأُطروحته المعنونة: "الفرق في فلسفة الطبيعة بين ديمقرطيس وأبيقور". انتقل لباريس، بعد محنة اقتصاديّة، وعاش منزوياً فيها، وفي مطلع 1845 طُرد ماركس من باريس بطلب من الحكومة البروسيّة. فتوجه إِلَى بروكسل. كان أنجلز هو الداعم المالي والمعنوي لماركس، فكان المخلص له في أكثر من مأزق اقتصاديّ، والمؤازر له في نتاجه التأليفي والفكري، والمواقف السّياسيّة كذلك. وبعد أنْ أخذتْ الحركة العماليّة، في هذه المرحلة، طابع الحركة الدوليّة، أسس ماركس وأنجلز في بروكسل عام 1846م لجان المكاتب الشيوعيّة التابعة لرابطة العادلين في لندن، وفي مؤتمرها المنعقد في لندن عام 1847م، والذي لم يكن ماركس حاضراً فيه، بل حضره انجلز، تحولتْ هذه العصبة لتصبح (عصبة الشيوعيين) بناءً على اقتراح من أنجلز الذي اشترك مع ماركس في وضع النظام الخاص للعصبة الجديدة وبيانها، الذي نشر عام 1848م باسم (البيان الشيوعيّ)، أو إنجيل البروليتاريا العالميّة. في 1848 طُرد ماركس من بلجيكا "بروكسل" فعاد إِلَى ألمانيا، فتلقى مرة أُخرى أمراً بمغادرتها، فذهب إِلَى فرنسا مرة ثانية، ولم يبقَ فيها إلاّ شهرين فطرد أيضاً، فانتقل إِلَى إنكلترا بعد ضاقتْ به السبل. وعاش ماركس عيشة معاناة من سوء الغذاء والسكن ووطأة الديون، إِلَى أنْ توفي.[427]

أنجز ماركس مجموعة من الكتابات، شاركه في بعضها انجلز وآخرون، منها: "نقد فلسفة الحق (أو الدولة) عند هيغل"، و"مخطوطات الاقتصاد السّياسيّ والفلسفة" المعروف بـ "مخطوطات 1844"، و"العائلة المقدسة: أو نقد النقد النقدي" الذي كتبه بالتعاون مع أنجلز ونشر عام 1845م، و"الأيديولوجية الألمانية" الذي كتبه بالاشتراك مع أنجلز وهس عام 1846م، و"بؤس الفلسفة" ونشر عام 1847م، و"البيان الشيوعي" الذي حرره بالتعاون مع أنجلز ونشر في لندن عام 1848م، و"رأس المال" وبدأ بنشره عام 1867م.

توفرتْ لماركس مصادره الفكريّة الأساسيّة الثلاثة: الفلسفة الألمانيّة، والإشتراكيّة الطوباويّة الفرنسيّة، والاقتصاديّة السّياسيّة الإنجليزيّة، التي مزجها جميعاً في صياغة وتركيبة جديدة أنتجتْ المنتظم الفكريّ الذي نعرفه اليوم تحت مسمى الفكر الماركسيّ.

- التاريخ والاقتصاد والسّياسة عن ماركس:

يقوم فكر ماركس على الجدل، بصورته الماديّة، في مخالفة للجدل الهيغليّ الروحيّ، وينقسم إِلَى قواعد منها: الماديّة الجدليّة والماديّة التاريخيّة، وهما صلب الفهم الماركسيّ للحياة والواقع والإنسان والتاريخ، ومايهمنا هو الجزء المخصص لتفسير التاريخ إذ يتم فيه تناول تطورات المجتمع، ومن ثم ظهور التنظيمات السّياسيّة. وهو الجزء المسمى بالماديّة التاريخيّة؛ والتي تعتمد على ماتنتجه التغيرات في قوى الإنتاج من ملائمة أو تجاوز مع علاقات الإنتاج، وتعني قوى الإنتاج "علاقة الإنسان بالطبيعة وأدواتها"، أما علاقات الإنتاج فتعني "علاقة الإنسان بغيره، وفق رابطة العمل وطبيعته"، وكل ذلك في اطار فهم سيرورة التاريخ، وامكان التخلص من التفاوتات لإنجاز مشروع الشيوعيّة العلميّة.

يقول ماركس: "إنَّ المراحل المختلفة لتطور تقسيم العمل تمثل بالضبط أشكالاً مختلفة للملكيّة؛ وبكلام آخر، فإنَّ كل مرحلة جديدة لتقسيم العمل تحدد كذلك علاقات الأفراد فيما بينهم بخصوص مادة العمل وأدواته ومنتجاته"[128]، وبما أنَّ ما يحدد الحركة التاريخيّة هو العلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج،

فإنّ وعيهم، بالتالي، هو نتاج لماهو عليه حالهم "الاجتماعيّ الاقتصاديّ"؛ ولـــذلك فإنّ "أفرادا معينين، أصحاب نشاط إنتاجي وفق نمط معين، يدخلون في علاقـــات اجتماعيّة وسياسيّة معينة. ويجب في كل حالة على إنفـــراد أنْ تـــبين المشـــاهدة التجريبيّة، التي تقتصر على المعطيات الواقعيّة وحدها في الحقائق، وبدون أي تخمين أو تضليل، الرابطة بين البنية السّياسيّة والاجتماعيّة والإنتاج. إنّ البنية الاجتماعيّة والدولة تنشآن باستمرار من التطور الحيوي لأفراد معينين، لكن هؤلاء الأفـــراد لا كما يمكن أنْ يظهروا في تصورهم الخاص أو تصور الغير، بل كما هم في الواقـــع، يعني كما يعملون وينتجون ماديّاً، وبالتالي، كما يفعلون على أُسس وفي شـــروط معينة ومستقلة عن ارادهم"[429].

ضمن ماركس في البيان الشيوعيّ أفكاراً صريحة في تشخيص المحرك الأساس للتاريخ، وهو الصراع الطبقيّ، إذ "ليس تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هـــذا ســـوى تاريخ صراع الطبقات. فالحر والعبد، والنبيل والعامي، والبـــارون (الاقطـــاعيّ) والقن، ومعلم الحرفة والصانع، وباختصار: فالظالمون والمظلومـــون، المتعارضـــون دوماً، خاضوا صراعاً لاينتهي صريحاً تارة ومستتراً تارة أخرى، صراعاً ينتهي دائماً إمّا بتغيير المجتمع كله تغييراً ثوريّاً وإمّا بانهيار كلتا الطبقتين المتصارعتين"[430].

ونتيجة لذلك، نجد ماركس يحدد التركيبات الاقتصاديّة -الاجتماعيّة تاريخياً بخمس هي[431]:

1- المجتمع البدائي.
2- العُبوديّة.
3- الإقطاعيّة.
4- الرأسماليّة.
5- الشُيوعيّة، وأُولى مراحلها الإشتراكيّة.

1 - المجتمع البدائي:

كانتْ جميع أدوات العمل، المسماة بقوى الإنتاج، بسيطة في هذا المجتمـــع، كالفأس والرمح، والقوس والسهم فيما بعد. أمّا علاقات الإنتاج الاجتماعيّة فقـــد

كانتْ متناسبة مع طبيعة المظهر البسيط لقوى الإنتاج. لذلك، كانتْ الجهود المشتركة، بين أفراد هذا المجتمع، تعمل من أجل الحفاظ على ماهو ضروري عن طريق الصراع مع الطبيعة. ولم يكن في هذا المجتمع أي استغلال أو ظهور لتفاوت في العلاقة بين أفراد المجتمع ووسائل إنتاجهم. وطالما أنَّ الاستغلال لم يوجد بعد فإنَّه لامبرر لهم لقيام سلطة سياسيّة قسريّة. ولذلك، كانتْ الشؤون العامة توكل إِلَى الأكبر سناً أو الأكثر خبرةً في ذلك المجتمع. وكان نمط المعيشة يعتمد على الصيد بالنسبة للرجال، والزراعة بالنسبة للنساء، علاوة على مهمتهن في الاقتصاد المنزلي وجمع الخضار لطعام الأُسرة. كان نظاماً أُمومياً.

لكن التطور في قوى الإنتاج أدى إِلَى الانحلال في المجتمع البدائي، وذلك عبر تبدل الأدوات الحجريّة بأدوات معدنيّة كالمحراث، والرؤوس المعدنية للرماح والسهام، وبدأ مع ذلك تدريجياً تقسيم العمل: إِلَى الزراعة، والصناعات اليدويّة. كما بدأ التبدل في نمط المعيشة من الاعتماد على الصيد إِلَى تربية المواشي، وتعززتْ مكانة الرجل، أي تبدل النظام الأُمومي بالنظام الأبوي. وبظهور العائلة الموحدة، عبر الزواج، بدأ الاستقلال الاقتصاديّ وظهرتْ الملكيّة الخاصة. وهنا بدأتْ لحظة ظهور المجتمع الثاني وهو مجتمع العبوديّة.

2- مجتمع العبوديّة:

تتميز علاقات الإنتاج في هذا المجتمع بأنَّ نظام الملكيّة الخاصة لايشتمل على وسائل الإنتاج فقط، وإنَّما يمتد ليشمل المنتجين أنفسهم. فحل محل التضامن والتعاون في المجتمع البدائي نوعاً من الاستغلال والاضطهاد لقسم من الشعب، وبذلك تحول المجتمع إِلَى طبقات متصارعة، ولأجل القضاء على العبيد أُنشأ جهاز القمع المسمى بالدولة، والتي حلّتْ مكان الموجهين في المجتمع البدائي، وبذلك كانتْ الدولة تمثل مصالح الطبقة الموجهة. وفي هذا المجتمع بدأ ظهور العمل على قسمين: زراعي في الريف، وصناعي في المدن. وبعد ذلك بدأ هذا المجتمع بالانهيار مع غزوات القبائل البربريّة المجاورة لأنظمة العبودية المنهارة، بسبب الصراعات الداخليّة الكبيرة، ليحل محله شكل جديد هو النظام الإقطاعي.

3- مجتمع الإقطاع:

في هذا المجتمع توجد ملكيّة فرديّة لوسائل الإنتاج "قـوى الإنتـاج" إلاّ أنَّ الفلاحين مرتبطين بالأسياد الإقطاعيين وبالأرض التي يزرعونها. لكن تبعيتهم هذه ليستْ ملكيّة مطلقة للإقطاعيين، لأنَّ الفلاحين يمتلكون أدوات العمل وقسماً من الأرض، ولديهم الامكانيّة في العمل خارج أوقات العمل المطلوبة من الإقطاعيين. وفي هذا المجتمع عرفتْ التجارة والصناعة نهضة كبيرة، وبدا الرفاه ظاهراً في المدن. وفي هذا المجتمع تظهر الطبقتين المتصارعتين بشكل: الإقطاعيين والأقنـان "عبيـد الأرض". وكان الإقطاعيون فيه يمتلكون السّلطة السّياسيّة وأدوات القمع لمن يخرج عليها، وسلطة لإصدار التشريعات الخاصة بذلك. وبسبب تعقد تقسـيم العمـل والتجارة المتوسعة وتطور قوى الإنتاج فقد بلغتْ أزمات هذا المجتمـع حـداً لم تستطع امكانيّة هذا النظام الإقطاعي مجاراته. ومع ظهور حاجة جديدة للأسـواق الحرة والاصطدام بالحواجز الكمركيّة، والحاجة المتجددة للأيدي العاملة مع وجود حالة الأقنان المرتبطين بالأرض، في كل هذا الحال ظهر عصر الثورات البرجوازيّة، التي أرادتْ أنْ تحل التناقضات الناجمة من استياء الطبقات الفقيرة والاقنان، فظهـر شكل جديد في المجتمع وهو الرأسماليّة.

4- الرأسماليّة:

أدتْ الثورة البرجوازيّة إلَى ظهور النظـام الرأسمـالي. وفي هـذا النظـام كانتْ علاقات الإنتاج قائمة أيضاً على الملكيّة الخاصة لوسائل الإنتاج، إلاّ أنَّهـا أوجدتْ لها مجالاً أوسع للأزدهار والتطور في قوى الإنتاج، وذلك عبر الصـناعة الميكانيكيّة واستعمال الآلة البخاريّة والمحرك الكهربائي. وأصبح تقسـيم العمـل متسع النطاق ليصنع بذلك سوقاً اقتصاديّة عالميّة. وعلى الصعيد الاجتماعيّ بدتْ الطبقات المتصارعة بعنوان: الطبقة الرأسماليّة والطبقة العاملة. فقد أصبحتْ الطبقة العاملة أكثر استقلالاً من حال الأقنان في المجتمع الإقطاعي. أما السّلطة السّياسـيّة في هذا المجتمع فقد طرأ عليها تغيّر أيضـاً، إذ حـل محـل الطغيـان، الواضـح والمكشوف، نوعاً آخراً من الطغيان المستتر بالديمقراطيّة البرجوازيّة؛ فالمناداة بالحرية

والمساواة أمام القانون قد تحول إِلَى مصلحة الطبقة المسيطرة، لأنَّ المساواة الاقتصاديّة مفقودة.

وبسبب تطور النظام الرأسمالي نفسه تظهر مجموعة من الأزمات الاقتصاديّة الدوريّة التي لايمكن مجابهتها، وكان التناقض بين الطابع الاجتماعيّ للإنتاج والطابع الفردي للملكيّة هو الذي دفع إِلَى قيام الثورة الإشتراكيّة لأجل حل هذا التناقض.

5- الإشتراكيّة والشيوعيّة:

تمثل الإشتراكيّة سمةً للمجتمع الذي تظهر فيه الملكيّة بصفة جماعيّة لوسائل الإنتاج، وتكون العلاقات الإنتاجيّة متخلصة من الآثار السلبيّة للنزاعات عبر التعاون والتساند الكاملين؛ وتصبح منسجمة مع تطور قوى الإنتاج. فالصفة الجماعيّة للإنتاج تقابلها صفة جماعيّة لملكيّة وسائل الإنتاج. ويصبح بذلك كل عامل مهتماً بزيادة الإنتاج، لأنَّه يعود عليه بالمصلحة بوصفه جزءاً من الجماعة. وهنا يكون التحول من نمط الملكيّة الخاصة، تلك الملكيّة التي وصف ماركس حال الإنسان فيها بقوله: "في إطار الملكيّة الخاصة... كل إنسان يجهد لكي يخلق للآخر حاجة جديدة لإرغامه على تضحية جديدة، ووضعه في تبعيّة جديدة، ودفعه إِلَى نمط جديد من التمتع؛ وبالتالي من الخراب الاقتصاديّ. كل يسعى إِلَى خلق قوة جوهريّة غريبة تسيطر على البشر الآخرين، ليجد فيها إشباع حاجته الأنانيّة الخاصة. مع كتلة الموضوعات، يزداد إذن سلطان الموجودات الغريبة التي يخضع لها الإنسان، وكل منتوج جديد يعزز أيضاً الخداع المتبادل والنهب المتبادل. ويصبح الإنسان بهذا القدر أكثر فقراً كإنسان، وأكثر حاجة للمال كي يجعل نفسه سيداً على الموجود العادي"[(432)].

وفي هذه المرحلة تكون السّلطة السّياسيّة بيد العمال عبر مفهوم "ديكتاتوريّة البروليتاريا"، وهذه الديكتاتوريّة لديها مهمة أُولى بمواجهة الدولة القائمة "والتي تبقي على وحدة العلاقة الرابطة بين الطاقات الاجتماعيّة وتبقي في حالة من العجز القوى الإنتاجية المسيطر عليها (بالقوة وباستقلالية القطاع الحقوقي- الشكلي) هي تدمير هذه الآلة. وفي حين لم تعمل جميع الثورات إلاّ على تحسين هذه الآلة، بدل

تحطيمها، فإنَّ ديكتاتوريّة البروليتاريا ستحطمها"[433]. لكن ذلك التحطيم يجب أنْ لايكون على مستوى البنية الفوقيّة للنظام السّياسيّ بل في بناه التحتيّة وأُسسه، لذلك نجد ماركس يقول: "إذا ما أسقطتْ البروليتاريا السّلطة السّياسيّة للبرجوازيّة فسيكون انتصارها عابراً، وسيكون لفترة في خدمة الثورة البرجوازية... طالما أنَّ الظروف الماديّة، التي تحتم إزالة نمط الإنتاج البرجوازي، وبالتالي الإطاحة النهائيّة بسلطة البرجوازيّة السّياسيّة، لم تتوفر بعد في مجرى التاريخ وحركته"[434].

وقد تلجأ البروليتاريا في هذه المرحلة إِلَى اعتماد آليات النظام البرجوازي في الأجهزة الديمقراطيّة، من أجل خلق مرحلة انتقاليّة نحو السيطرة التامة للبروليتاريّة، وذلك كله لغاية خلق المجتمع اللاطبقي، وهذه المرحلة تحتاج إِلَى مرحلة لاحقة عليها لغرض جعل كل إنسان يقوم، بشكل عفوي، بالذي يرغب به، ويتناسب مع قابلياته؛ وتلك المرحلة هي الشيوعيّة. وفي الحال الإشتراكي "لايمكن إلغاء الدولة،.. ولايمكن لها أنْ تضمحل، إلاّ في مجتمع لاتسيطر عليه مدة استخدام قوة العمل، بل تطور الفرد الاجتماعيّ، وتطور قدراته على السيطرة وعلى إدراك الطبيعة، ومن ضمنها الطبيعة الاجتماعيّة. وما أنْ يصبح المنتجون غير مجبرين على مبادلة المنتوجات كسلع، وعندما لايقدم توزيع الوظائف الاجتماعيّة العامة مجالاً للاستغلال والهيمنة، عند ذاك تنتهي السّياسة الخالصة، وتحل مكانها ممارسة جديدة للسياسة المركزة على تطوير علاقات إنتاج جديدة"[435]. وذلك إنَّما ينتج عن مجتمع الإشتراكيّة الذي سيتم من خلاله القضاء على النزاعات في التطور التاريخي للبشريّة بسبب تغير نمط الملكيّة، وينجز التحول الثوري بإتجاه الشيوعيّة، بعد حل الدولة. وتكون الشيوعيّة هي المرحلة التي تزول فيها الطبقات زوالاً كليّاً، ويصبح البشر كلهم متساويين اقتصاديّاً. ويصف ماركس الشيوعيّة بقوله: "هي إذن اللحظة الواقعيّة لانعتاق الإنسان واسترجاعه لذاته، اللحظة الضروريّة لتطور التاريخ القادم. الشيوعيّة هي الشكل الضروري والمبدأ الحركي للمستقبل القريب"[436]، وذلك لازمة تنبئية من ماركس على أُسس، تصورها ماركس، علميّة وتخضع لجدل التاريخ كما مر مع سردنا السابق.

– الدين والمواطنة: بين التحرر السّياسيّ والتحرر الإنسانيّ عند ماركس:

يقول ماركس: إنَّ الإنسان لم يحرر من الدين وإنَّما حصل على الحرية الدينيّة. لم يحرر من الملكيّة وإنَّما حصل على حرية الملكيّة، لم يحرر من أنانيّة المهنة وإنَّما حصل على حرية المهنة"[437]. ومن هذا النص يمكن أنْ نفهم رأي ماركس في المواطنة وحقوق الإنسان، وعلاقة ذلك بالعمل والدين، عبر منطقَيّ: التحرر السّياسيّ والتحرر الإنسانيّ.

يبدأ ماركس بمعالجة التحرر انطلاقاً من موضوع الدين وعلاقته بالدولة، فيرى أنَّ وجود الدين هو وجود لنقص، فإنَّ مصدر هذا النقص يعود للدين كظاهرة للمحدوديّة الدنيويّة وحسب. أي أنَّه محدد لدنيويتنا، ومن ذلك فإنَّنا نفسر اللاموضوعيّة الدينيّة للمواطنين الأحرار بلاموضوعيتهم الدنيويّة. فالحواجز التي يضعها الناس على أنفسهم بوصفة الدين تجعلهم لايدركون ماهو خارج القيود الناتجة على ماهو دنيوي للإنسان. ولايدَّعي ماركس أنَّ عليهم ان يتخلوا عن محدوديتهم الدينيّة، ليزيلوا حواجزهم الدنيويّة. بل يزعم أنَّهم سيتخلون عن محدوديتهم الدينيّة حالما يزيلون حواجزهم الدنيويّة، وبذلك فهو لايحول المسائل الدنيويّة إِلَى مسائل لاهوتيّة، وانما اللاهوتيّة إِلَى دنيويّة[438]، وبذلك، فالأساس في نقد الدين يجب أنْ لايكون بإقالته من الوضع السّياسيّ، بل بمعالجته في جذوره، حتى لو بدا التحرر السّياسيّ متخلصاً منه في السّلطة، لكن الذي يجب هو: الخلاص من الدين، لكي لانحيل الدولة، التي هي شأن دنيوي، إِلَى ماهو شأن دينيّ لاهوتي. فالنقد يجب أنْ يكون من الواقع الدنيوي إلى كل مايتصور بأنَّه لاهوتي. ويجب أنْ نعلم أنَّ التحرر السّياسيّ الذي يُنشد من قبل المجتمع البرجوازي وسلطته ليس تحرراً إنسانيّاً حقيقياً، لأنَّ التحرر السّياسيّ من الدين ليس هو "التحرر من الدين المطبق والخالي من التناقضات، ولأنَّ التحرر السّياسيّ ليس الأُسلوب المطبق والخالي من التناقضات للتحرر البشري"[439]. وعليه، فالتحرر السّياسيّ نفسه مليء بالتناقضات، و لم يصل إِلَى وضع التحرر الإنسانيّ التام. والهدف من أنْ "يتحرر

الإنسان سياسيّاً من الدين بإقصائه من الحق العام إِلَى الحق الخاص. إنَّه لايعود روح الدولة، -حيث يتصرف الإنسان، ولو بطريقة محدودة وضمن شكل خاص وفي مجال خاص، ككائن نوعي، بالإشتراك مع الناس الآخرين- وإنَّما يكون قد أصبح روح المجتمع البرجوازي ومجال الأنانيّة وحرب الجميع ضد الجميع. إنَّه لم يعد جوهر المجموع وإنَّما جوهر الاختلاف"[440]، وبذلك فالأنانيّة هي سمة المجتمع البرجوازي وهو سيحتفظ بالدين حتى لو توفر النقد والتحر السّياسيّ من الدين، فهو سيحتفظ به تحت نفس العنوان في داخل بنية المجتمع، ومن هنا كان تصريح ماركس بضرورة معالجته وإقالته من روح المجتمع وجذوره. وكذلك سيناقش ماركس مفهوم حقوق الإنسان بوصفه المعالجة الخاطئة الثانية للتحرر السّياسيّ.

- حقوق الإنسان ليستْ حقوق المواطن:

يرى ماركس أنَّ "مايسمى بحقوق الإنسان وهي خلاف حقوق المواطن، ليستْ سوى حقوق أعضاء المجتمع البرجوازي، هذا يعني الإنسان الأناني، الإنسان المنفصل عن الناس وعن المجموع"[441]، وبما أنَّ حقوق الإنسان تؤكد على الحقوق الطبيعيّة من: مساواة وأمن وحرية، نجد أنْ ماركس ينبري لتحليلها وكشف خباياها ليربطها بالملكيّة الخاصة في نهاية الأمر؛ إذ يرى أنَّ "حق الإنسان في الحرية لايستند إِلَى إرتباط الإنسان بالإنسان بل بالأحرى إِلَى انفصال الإنسان عن الإنسان. إنَّه حق هذا الانفصال، حق المحدوديّة، محدوديّة الفرد بذاته،... إنَّ الاستخدام العملي لحق الإنسان في الحرية هو حق الإنسان في الملكيّة الخاصة"[442]. أما عن المساواة فيرى ماركس أنَّها "ليستْ سوى المساواة في الحرية التي سبق وصفها، ألا وهي: أنْ يُنظر إِلَى كل إنسان بصورة متساويّة كوحدة قائمة بذاته"[443]، لذلك، هو تجسيد لما في الحرية من فردانيّة وملكيّة خاصة، أما عن الأمن فماركس يعتقد أنَّه "أعلى مفهوم للمجتمع البرجوازي، مفهوم الشرطة. إنَّ المجتمع بأكمله موجود فقط ليكفل كل من أعضائه المحافظة على شخصه وحقوقه وملكيته... لايرتقي المجتمع البرجوازي من خلال مفهوم الأمن فوق أنانيته، فالأمن هو، بالأحرى، ضمان أنانيته"[444]. إذن فالحرية والمساواة والأمن ما هي إلاّ تجسيدات للفعل البرجوازي السّياسيّ.

- التحرر الإنسانيّ بالخلاص من الأنانيّة والفرديّة، وليس بالتحرر السّياسيّ:

يرى ماركس أنّ "التحرر السّياسيّ هو تقليص الإنسان إِلَى عضو في المجتمع البرجوازي، أي إِلَى الفرد الأناني المستقل من جهة، وإِلَى المواطن المعنوي من جهة أُخرى. حين يستعيد الإنسان، الفرد الحقيقي المواطن المجرد إِلَى ذاته ويكون قد أصبح فرد في حياته التجريبيّة، في عمله الفردي وعلاقاته الفرديّة كائناً نوعيّاً وحسب، حين يكون الإنسان قد تعرف على قواه الخاصة كقوى اجتماعيّة ونظمها، فلاتنفصل القوة الاجتماعيّة في هيئة قوة سياسيّة، عندها فقط يكون التحرر الإنسانيّ قد تحقق"[445]، وهذا التحقق لايكون، كما قلنا في البداية، إلاّ بإلغاء الملكيّة الخاصة وأنانيّة الفرد، والتحصل على اللذات كنوع إنسانيّ يتقوم بالمجموع، وذلك كله لايتم إلاّ في المجتمع الشيوعي: المجتمع اللاطبقي.

الفلسفة السّياسيّة المعاصرة:
انعطافات نحو استعادة الفعل السّياسيّ الديمقراطيّ وتأسيسات العدالة:

تُعد الحقبة المعاصرة الغربيّة (مع بدايات القرن العشرين) أشد الحقب نقاشاً واختلافاً وبكلمة أُخرى: أشد صراعاً، في النظريات السّياسيّة، والمذاهب والأيديولوجيات، وكذلك في الفلسفات السّياسيّة التي تمثل أفرادا أو مجتمعات. أما المعاصرة العربيّة فلم تجد لها فرصة للتنفس في مطلع القرن العشرين لخضوع الدول العربيّة لإستعمارات وإحتلالات وإنتدابات عدة، جعلتْ المركز الغربيّ هو المهيمن والمسيطر في تحديد معالم فلسفتها وسلوكها السّياسيّ، وحتى اليوم، وبعد دخولنا الألفية الثالثة، نجد أنّ الشرق العربيّ لايزال راضخاً لركامات إستعماريّة في خطابه لم يستطع التحرر منها، وإنْ تحرر في بعض الحركات التمرديّة أو الثوريّة، في الثلث أو النصف الأول من القرن العشرين أو في حركات أو تمردات الألفيّة الثالثة الأخيرة، فإنّها إنّما كانتْ اتخاذاً لنموذج غربيّ على حساب آخر، ماخلى بعض التوجهات إلَى اختراع رؤية ذات صلة بسيطة بالفلسفة السّياسيّة، واستطاعتْ أنْ تمثل نموذجاً سياسيّاً فيها، كما في الأنظمة السّياسيّة الأُصولية الدينيّة.

ويمكننا أنْ نكشف عن خطين رئيسيين، في الفلسفة السّياسيّة الغربيّة المعاصرة: أحدهما مامثل قوة وهيمنة قبل الحرب الباردة، والثاني مابعد نهايتها، والأول مثل المعسكر الاشتراكي والآخر المعسكر الرأسمالي، وهو تصنيف سياسيّ تبعاً للأيديولوجيا الاقتصاديّة، بالرغم من وجود خطوط أُخرى أقل زخماً وجمهوراً يمكنها أن تكون هجينة منهما، أو ناقدة لممارسة النظامين، كما في بعض

الاتجاهات الداعية لديمقراطيّات معدلة، وأُخرى وجوديّة وغيرها ثوريّة لاعنفيّة.

وسنقف في كتابنا على المنجزين عبر نماذج مختارة لأغراض تتعلق بهدف الكتاب المنهجي، ونحن نعلم أنّه غرضٌ سيتجاوز الكثير من النماذج التي نأمل أنْ نجد فرصة أُخرى لتسليط الضوء عليها، وأقصد بذلك الفلسفة الماركسيّة السوفيتيّة، وسنتناول منجز بوبر السّياسيّ في تأسيس الليبرالية وموقفه من التاريخانية بمافيها الماركسية، ثم نحاول أنْ نأخذ بالدرس طوراً آخراً للماركسيّة بدلاً عنها، يمكن أنْ يسمى بالماركسيّة المعدلة أو مابعد الماركسيّة كما مع المنجز الألماني الأمريكي مع حنه آرنت، أو الليبراليّة المعدلة كما مع جون رولز في الأمريكي، أو ماقدمه هابرماس الألماني من نموذج توفيقي آخر بين الليبراليّة والجمهوريّة.

والمشترك الأساس لديهم هو المناقشة لقضايا الفلسفة السّياسيّة اليوم، بما أفرزته من تحديات في بنية الفكر والممارسة، عبر تناول "مسائل ثلاث: التصور القديم **للحرية**، والفكرة، القديمة أيضاً ولكنها جدليّة دائماً، **للعدل**؛ وأخيراً الفكرة، الأكثر حداثة ولكنها لاتزال غامضة، **للنظام العالميّ الجديد**"[(446)]. فسنقف مع بوبر مع النموذج الافضل واقعاً واختباراً مؤسساً على الحرية وحلول مشاكل النظام الدولي، ومع حنه ارنت في موضوع الحرية واعادة الاعتبار للفعل السّياسيّ، ومع جون رولز في العدالة والنظام العالميّ؛ ومع هابرماس في الحرية والنظام العالميّ أو المطلب الكوني للمواطنة والديمقراطيّة. وبذلك نكون قد ناقشنا موضوعات لها من الخطر الجليل مايستحق الوقوف عندها.

1- كارل بوبر: K. Popper (1902-1994)

العقلانية النقدية من اجل المجتمع المفتوح:

ولد كارل رايموند بوبر في فيينا سنة 1902، من عائلة عرفت باهتمامها الواسع بالمعرفة والعلم والثقافة. ابتدأ حياته العلمية بتدريس الرياضيات والفيزياء في المدارس الثانوية، وفي الوقت نفسه استمر بمتابعاته الفلسفية والسّياسيّة ولاسيما اليسارية منها. استطاع أن يشغل موقعاً مميزاً في الفلسفة المعاصرة، وعدَّ واحداً من أساطين العقلانيّة المنفتحة الذين لم يتخلوا عن ثقتهم بالعقل، و لم يتوانوا عن نبذ العنف والاستبداد، وعن التشديد على ضرورة سيادة الحوار العقلانيّ في حل الإشكاليات العالقة. في سنة 1919 اعتنق كارل بوبر الفكر الماركسي السائد آنذاك، إلاّ أنه تحوَّل عنه بعد ذلك لقناعته بأن الماركسية تبرِّر استخدام العنف وإراقة الدماء من أجل الثورة، ورأى أنه من غير المقبول أو المسوغ، بل وليس من الأخلاقيّ، أن تتم التضحية بالنفس الإنسانية بهذه البساطة. وكان رفض بوبر للماركسية، دفعه إلى أن يصبح من ألد أعداء الفكر الماركسي أو بالأحرى كل ايديولوجية تؤمن بالحتمية التاريخية، حتى أنَّه ألَّف كتاباً أسمه "بؤس التاريخانية" وأهداه إلى ضحايا الفكر المتعصِّب والحتمي. وفي الفترة من 1937 وحتى 1945، درَّس بوبر الفلسفة بجامعة كانتربري في نيوزيلندا وذلك بعد أن هاجر من النمسا خوفاً من تعقّب النازيين له فهو يهودي الأصل، وبعدها أصبح أستاذاً في معهد لندن للاقتصاد والعلوم السّياسيّة ودرَّس علم المنطق ومناهج العلوم في الفترة من 1945 وحتى 1969 وفي الوقت نفسه كان يلقي سلسلة من المحاضرات العامة في أكبر الجامعات الأمريكية. في سنة 1965 منحته ملكة بريطانيا لقب "سير" وهو أعلى تشريف تمنحه لمواطن. كما منحته الدنمارك جائزة "سوننغ" من جامعة كوبنهاغن التي لم يحصل عليها إلاّ شخصيات مثل برتراند رسل. واستمر بالقاء المحاضرات حتى بعد تقاعده حتى وافته المنية في عام 1992.[447]

الفلسفة السّياسيّة وحلول مشاكل المجتمع:

إذا كانتْ الحياة عبارة عن سلسلة من حل المشكلات، فالفلسفة السّياسيّة هي من أهم حلقات هذه السّلسلة عند كارل بوبر. وإذا كانتْ هذه المحاولات لحل المشكلات تحتاج إلى فضاء يتقبل المختلف لينصت بشكل دقيق للخيارات المختلفة فعليه أنْ يكون في مجتمعٍ خالٍ من الانغلاق والدوغمائيّة: إنَّه المجتمع المفتوح؛ لذلك رأى بوبر ضرورة توفير بيئة مناسبة لتداول قضايا الشأن العام برعاية الحرية والتضاد مع كل هيمنة وطرق أوحديّة. ومحاولة تقصي المشكلات بالحلول هي استراتيجيّة تهدف إلى استبعاد كل الحلول الفاشلة في ميدان السّياسة، أي في تقديم مقترحات حال أفضل، وأكثر سعادة للمجتمعات، وذلك لايتم إلاّ بطريقةٍ نقديّةٍ فاحصةٍ تؤسس للتغيير؛ ولذلك أيضاً يُعد المجتمع الذي يقوم على مجموعة من المؤسسات الحرة الأجدر من الناحية العمليّة في أنْ يكون ناجحاً في أهدافه الماديّة والمعنويّة على خلاف من لايمتلكها.[448] وما ذلك بمتحققٍ إلاّ بمجتمعٍ مفتوحٍ يمتاز بالمستقبل مفتوح إلى حدٍ كبير "فهو يعتمد علينا، علينا جميعاً. يعتمد على مانفعله نحن وأناس اخرون وماسوف نفعله، اليوم وغداً وبعد الغد. مانفعله وماسوف نفعله يعتمد بدوره على أفكارنا ورغباتنا وأمانينا ومخاوفنا، كما يعتمد على كيف نرى العالم وكيف نحكم على امكانيات المستقبل المفتوحة إلى حدٍ كبير"[449].

ينظر بوبر إلى المجتمع العلميّ "بوصفه تنظيماً لحل المشكلات. والمجتمع المفتوح عند بوبر شبيه في عمله بالمجتع العلمي الذي يسمح بتطبيق منهجه في العلم- منهج الحدوس والتفنيدات، تطبيقاً أميناً، وفي المجتمع كما في العلم، يمكن للحدوس الممتازة أنْ تأتي من أي جهة بالابداع الحر، ليس بالضرورة من أعلى. ويتوجب بالتالي أنْ يكون تدفق المعلومات صاعداً أيضاً من القاعدة إلى القمة،... ويترتب على ذلك أنَّ القرار السّياسيّ يقتضي الحوار الحر على جميع المستويات، والتواصل الحر بين جميع أعضاء المجتمع.... فإنَّ الخطة السّياسيّة في المجتمع المفتوح يتعين أنْ تُعرض للاختبار النقديّ للنتائج المترتبة على تنفيذها، وللنقد الموجه إليها من القاعدة، شاملة المعارضين والمناهضين للخطة"[450].

المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح ونقد التاريخية:

ما المجتمع المغلق؟ الذي يحاول بوبر تجنبه.

إنّه المجتمع الذي يسميه بالسحريّ والقبليّ، والذي يحدد معالم لبدايته وفايته، دونما أنْ يكون قد علق املاً على متغيرات الرغبة والتفكر والنقد والامكانات التي قد تنتج من سلوكيات الإنسان تجاه بني جنسه والطبيعة. "فالمجتمع المغلق يشبه القطيع أو القبيلة في أنّه وحدة شبه عضويّة يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بروابط شبه بايولوجيّة، كالنسب والحياة المشتركة، والمشاركة في المجهودات المشتركة والأخطار المشتركة، والأفراح المشتركة، والأتراح المشتركة"[451].

ينتج عن المجتمعات المغلقة كل امكانيات الاستبداد والعبودية لذلك يقول بوبر: "إنَّ تبني موقف مناهض للمساواة في الحياة السّياسيّة، أي في مجال المشكلات المتعلقة بسلطة إنسان على إنسان، لَهو على وجه التحديد ماينبغي أن اسميه جريمة. فهو يقدم تبريراً لموقف يقول بأنَّ فئات من الناس لديها حقوق مختلفة، وأن السيد لديه الحق في استعباد العبيد، وأن بعض الناس لديهخم الحق في استخدام الآخرين بوصفهم أدوات لهم، وفي نهاية المطاف سيستخدم هذا الموقف... في تبرير القتل"[452]. ومما تقدم يبقى الأمل مفتوحاً في تبني مقولات بالضد من كل هذه المقدمات التي رافق المجتمعات المغلقة والايديولوجيات التاريخيّة التي تقضي بنهاية كل شيء من أجل أُسطورة أو خيال فرديّ يختزل كل التجارب البشريّة التي لم تات بعد؛ ولذلك رفض بوبر ماجاء مع أفلاطون بهيغل وماركس، من الحتميات التاريخيّة، وقال عنهم: إنَّهم قد أسسوا لتاريخيّة انتجتْ شموليّةً فيما بعد، فمع أفلاطون وفكرته عن تحوّل الأنظمة عبر منطق تاريخيّ يتحول فيه النظام إلى غيره، انتج القول بأنَّ الأفضل حكم الفيلسوف الذي لاينازعه أحد في حكمه، ويقتصر على أُولئك الصفوة؛ وعليه إنَّها نوع من الشموليّة، وإنْ سُميَّ سلطويّاً باطار دولة مثاليّة لاينتابها شك في صدقها وصحتها. ومع هيغل فقد رأى أن ماقرره الأخير من القول بفكرة القومية واذعان الفرد لإرادة الأُمة والعداء الطبيعيّ بين الدول، وكون مصلحة الدولة هي الفضيلة الأخلاقيّة الأسمى، وماتضمنته بعض مقولاته من تمجيد للحرب والتأكيد على دور العظماء والاعلاء من شأن البطولة، كل ذلك عدّه بوبر بمثابة مقولات متماهيّة

بدعوة للفاشيّة والتأسيس لها. وذلك ما انطبق أيضاً في تبريرات النازيّة لحكمها. أما عن ماركس فبغض النظر عن كونها ليستْ بالدقة المتناهيّة، إلاّ أنّنا نجده يعيد الشّموليّة الشّيوعيّة إلى ماركس متغافلاً عن كونها سلالة الفكر اللينينيّ والستالينيّ وليس ماركس خالصاً؛ وبذلك فقد نقد انحصار مهمة التحرر بالبروليتاريّة كمخلص وحيد للتاريخ من سياقه العبوديّ والامتهانيّ للانسانيّة.[453]

ومما سبق نجد بوبر يقرر بأنَّ التاريخ بلا معنى، لكن هذا الزعم حسب قوله: "لايعني أنَّ كل مايمكننا فعله تجاه التاريخ هو الذعر من تاريخ السّلطة السّياسيّة، أو النظر إليه بوصفه مزحة مرعبة [قاسية]. فنحن بمقدورنا تفسيره واضعين نصب أعيننا مشكلات سياسات القوة والسّلطة وحلها الذي نختار تجربته في زمننا. بمقدورنا تفسير تاريخ سياسات القوة والسّلطة من وجهة نظر كفاحنا في سبيل المجتمع المفتوح، وفي سبيل حكم العقل، وفي سبيل العدالة والحرية والمساواة، وفي سبيل السّيطرة على الجرائم الدوليّة. التاريخ لاينطوي على غايات، لكن بمقدورنا فرض غاياتنا عليه، التاريخ بلا معنى وبمقدورنا إعطائه معنى."[454].

ويسرد بوبر خمس قضايا يعدها بمثابة مرتكزات لنقد الحتميّة التاريخيّة التي تقود للانغلاق في تفسير المجتمعات وتاريخ سياساتها وهي: [455]

1- تتأثر مسيرة التاريخ البشري تأثراً قوياً بنمو المعرفة الإنسانية.
2- لايمكن التنبؤ عقليّاً أو عمليّاً بطريقة النمو التي تحصل لأفكارنا ومعارفنا.
3- مما سبق ينتج أنَّه لايمكن أنْ نتنبأ بمستقبل مسيرة التاريخ الإنسانيّ.
4- يجب أنْ نرفض كل امكان نظري على قيام علم في تاريخ المجتمع كما في حال تاريخ الطبيعة. ولايمكن أنْ تكون هنالك نظرية علمية لتفسير التطور التاريخيّ على أساس التنبؤ.
5- إذن، فقد أخطأ المذهب التاريخي وكل نظرية تقول بحتمية التاريخ وامكان التنبؤ به بانهيار الغايات التي يعتمدها في مناهجه كما في التفسير الكلي أو التأسيس لفروض تُنشيء تنبؤات.

وماتجاوز هذه التاريخانيات وبؤسها إلاّ بالمجتمع المفتوح؛ لذلك يتمم بوبر فيه القول: "إذا رغبنا في أنْ نظلَّ بشراً، فليس أمامنا إلاّ طريقاً واحداً، ألاّ وهو الطريق

إلى المجتمع المفتوح. ويتعين أنْ نثابر في المجهول واللايقينيّ، وغير الآمن، مستعينين بماقد يخططه لنا العقل بقدر امكاننا من أجل الأمان والحرية معاً"[456].

الليبرالية ومبادؤها:

يدافع بوبر عن النموذج الليبراليّ، ويتكلم عن وجود مباديء للّيبراليّة هي: السّيادة والديمقراطيّة والتسامح والحرية، ويرفق الديمقراطيّة بالسيادة إذ يرى أنَّ الديمقراطيّة هي صورة من صور السيادة، كما يرفق الحرية بالتسامح منطلقاً من الصلة الوثيقة بين المفهومين ومايؤسسه احدهما للآخر بعدم التدخل في شؤون الاخرين وتقبل اختلافهم.

إذا كان سؤال من الذي يجب أنْ يحكم هو السؤال الشاغل للفلسفة التقليديّة السّياسيّة منذ سقراط وأفلاطون سؤال قد أُجيب عنه بصور مختلفة على مر الأزمنة بعدهما، كما مع إجابة الشيوعيّة أو النازيّة أو أي من الدكتاوتوريات أو السّلطات الدينيّة، أما في الجانب الديمقراطيّ فقد أُسيء استعمال الديمقراطيّة نفسها، بقولهم: إنّها حكم الشعب، بينما الحقيقة أنَّها محكمة الشعب. أي أنَّها تعتمد على النتائج العمليّة المتمخضة عنها، لا مجرد تسمية يراد منها خداع المواطنين. هذا الكلام قاد بوبر إلى الاعتقاد بأنَّ السؤال التقليديّ يجب استبداله مع اقالة الانظمة المغلقة أو الدكتاتوريّة بأنظمة ديمقراطيّة قابلة ومؤسسة على سؤال أو معنى آخر للديمقراطيّة وهو "كيف يمكننا أنْ نضعَ دستوراً للدولة يمكّننا من اسقاط حكومة دون إراقة دماء؟"[457]. أي أنَّ الديمقراطيّة يجب أنْ تركز على آلية الحكم وتبادله السلميّ، بدل التركيز على "من الذي يحكم؟" كما مع الأنظمة المخالفة من الديكتاتوريات، أو في التشوه الذي لحق أو قد يلحق الديمقراطيات. ولعل هذه الإشارة بقدر أهميتها إلاّ أنها لاتقلل من الصعوبات التي تواجه المعنيين في الديمقراطية.

ولذلك، يرى بوبر أنَّ الديمقراطيّة "هي أكثر شكل من أشكال الحكومات صعوبة وإثارة للقلق، إذ إنَّها تهدد الحكومات باستمرار بخطر اسقاطها. يجب أنْ تجعلنا الديمقراطيّة مسؤولين أمام أنفسنا"[458] وإذا كانتْ الديمقراطيّة الغربيّة كما يراها بوبر ليستْ أفضل العوالم السّياسيّة الممكنة منطقيّاً، أو التي يمكن تخيلها

وتصورها، الاّ أنّها أفضل العوالم التي علمنا بوجودها واختبرناهـــا، ومـــن هـــذه الوجهة نجده متفائلاً.[459] من هنا تأتي المهمة الأخلاقيّة التي يعوّل عليها كـــثيراً في الحفاظ على الخيارات الحرة المفتوحة لأيّ مجتمع من المجتمعات، وذلك مـــايتحقق بصورة أخرى في التسامح وتقبل المغاير والشريك.

والتسامح عند بوبر هو: "النتيجة الحتمية لادراكنا أننا لسنا معصومين مـــن الخطأ. البشر خطاءون. نحن نخطيء طوال الوقت. دعونـــا إذن نغفـــر لبعضـــنا الحماقات. هذا المبدأ الاول للحق الطبيعي"[460]؛ وذلك التسامح يمكن أنْ يفيـــدنا في تتمة مشروع بوبر في العقلانيّة النقديّة، فالتعدديّة التي تجعل موضوعات الحقيقة أكثر من واحدة وتحولها إلى ادعاء يحتاج البرهنة دومـــاً هـــي ماتســـمح "لكـــل النظريات، أو أكبر عدد منها، بأنْ تتنافس مع كل النظريات الأُخـــرى، وذلـــك لمصلحة البحث عن الحقيقة. وتتضمن المنافسة الجدل العقليّ للنظريات، والحـــذف النقديّ. لابد أنْ يكون الجدل عقليّاً، وهذا يعني ضرورة أن يكون هذا الجدل معنيّاً بالحقيقة في النظريات المتنافسة: تكون النظريات التي تبدو أقرب إلى الحقيقة أثنـــاء الجدل هي الأفضل، لتحل النظرية الأفضل محل النظريات الأُخرى"[461].

وهذا التسامح هو نوع من تطبيقات المجتمع المفتوح والعقلانيّة التي ينشـــدها بوبر، يقول: "يمكن التعبير عن وجهة النظر العقلانيّة على النحو التالي: قد لا أكون على حق وقد تكون على حق، ولكن يمكننا معاً أنْ نأمل في الوصول -بعد مناقشة تقوم بيننا- إلى توضيح للأمر أكثر مماكان عليه قبل المناقشة، كما يمكننا في كـــل حالة أنْ نتعلم كل من الآخر طالما أنّنا لاننسى أنَّ المسألة ليستْ من منـــا الـــذي يجانبه الحق، أو من الذي يقترب من الصدق بصورة أكبر. فقط من أجـــل هـــذا الغرض يمكننا بقدر المستطاع أنْ نذافع عن أنفسنا في المناقشـــة"[462]، فالمناقشـــة لاتجعل الحقيقة صامدة ومتمسك بها ومنطلق منها، بل هي غاية بعد المناقشة وليس قبلها. وهذا صلب مفهـــوم التســـامح وأُس رئـــيس في المجتمعـــات المفتوحـــة واللاتاريخانيّة.

ولذلك، نجد بوبر يضع عماداً لهذا التسامح يكمن في الحرية، الحرية التي جعلتنا نتصرف بخيارات أكثر، ولانحصر بما قد يحتمه التاريخ المتخيل أو رأي الأموات.

والحرية هذه عليها أنْ تقودنا نحو التقدم، نحو تجاوز الاقتصار على خيار واحد، وبالتالي القول بالانغلاق الذي نقده بوبر آنفاً، ومن ذلك يجب أنْ نمنح تاريخنا معناً خاص بنا، "نحن أفراد البشر وحدنا بمقدورنا عمل هذا. نحن الذين نفعل هذا بدفاعنا عن مؤسسات ديمقراطيّة قائمة على الحرية، وتعزيزها، فهي التي يتوقف عليها التقدم. ويتعين علينا القيام بهذا بطريقة أفضل حتى نكون على بينة أتم وأكمل بأنَّ التقدم يتوقف علينا، وعلى يقضتنا، وعلى جهودنا، وعلى وضوح تصورنا لغاياتنا، وعلى واقعيّة اختيارها"[463].

يتبين إذن أنَّ التفسيرات العقلانيّة للتاريخ، والتي يمكن قبول افتراضها ومناقشتها، هي نتاج القول أصلاً بالمجتمع المفتوح، الذي يتجلى بصورة المجتمع الديمقراطيّ اللّيبراليّ، والذي لا يحدّه أو يحدده تصوّر نهائيّ معين، "بل يسير بخطوات متتابعة تسيّرها المحاولة المستمرّة للتطوّر والتقدّم، محاولة منفتحة على الافكار والتوجيهات النقدية وغير محكومة بأفكار مسبقة يعني ذلك أنَّ منطق العقل ومنهج العلم درب إلى المجتمع المفتوح التعدديّ يسمح بالتعبير عن وجهات النظر المتعارضة، يتيح التمتع بالحرية والبحث المستمر في الأبحاث الإشكاليّة، واقتراح الحلول، وإمكانية انتقاد الحلول التي يقترحها الآخر. إنّ دعوة "كارل بوبر" إلى الانفتاح هي دعوة ترفض التعصب والعنف، دعوة لتفادي البؤس، بل هي أيضاً نداء سلام في مجتمع ديمقراطيّ منفتح، وذلك يعود بالأساس إلى فلسفته التي تدعو بالوعي بالمشكلات والعمل على حلها بيقظة نقديّة تحثّ على استمرارية البحث عبر آفاق المستقبل المنفتح الذي نحدّد من خلاله ما سيحدث انطلاقا من أفعالنا"[464].

خلاصة مايبتغيه بوبر من مراجعته الجذريّة لنتاجات وتراكمات العقل السّياسيّ الغربيّ، بصوره الشّموليّة او التاريخيّة، وما لحق بالديمقراطيات من تغير في المعنى والمدىل، تتبين من في هدفه إلى "أنْ تصير السّياسة علميّة من طريق هندسة اجتماعيّة تدريجيّة. وما رفضه بوبر هو الرغبة في تخطيط المجتمع ككل، أي الكليّة، فذلك مستحيل. نحن لانستطيع أنْ نحوّل كل شيء في الوقت نفسه، والذين يظنون أنّنا نستطيع لايصيرون طوباويين فحسب، بل يميلون أيضاً لأنْ يصبحوا تسلطيين

لأنَّهم يريدون أنْ يسير كل شيء وفقاً لخططهم. يجب أنْ نسير بشـــكل مـــنظَّم وخطوة خطوة، وبنحو علمي منفتح، بمعنى أن نستقصي ما إذا كانتْ النتيجة هي كما كنا افترضنا، ونكون راغبين بتكييف خططنا ونحن نتقدم"[465].

2- حنّه آرنت Hannah Arendt (1906-1975):

الفعل السّياسيّ ونقد الشموليات:

ولدتْ حَنّه آرنت في 15- أُكتوبر عام 1906 في هانوفر- بألمانيا، من عائلة ذات أصول يهوديّة، اهتمتْ بالأدب والمعرفة. فقدتْ والدها في مطلع حياتها حيث لم تتجاوز عقدها الأول، ولذلك كان للأُم الدور الأساسي في تنشئتها، فتحصلتْ على ثقافتها من أُمها، ورافقها وصف اليساريّة، بسبب تلك المكتسبات عن الأُم.[(466)]

درستْ آرنت الفلسفة في جامعة ماربورغ، وذلك تحت إشراف هايدغر، وارتبطا بعلاقة عاطفية، وانعكس فيما بعد تأثير هايدغر على آرنت في جوانب عدة منها: استعادتها الإرث اليونانيّ ولاسيّما في أُصول المفاهيم واشتقاقاتها ودلالاتها، وكذلك في تمجيدها لحياة اليونان أصلاً. لجأتْ لكارل ياسبرز لتنجز أُطروحتها في الدكتوراه على يديه بعنوان: "**مفهوم الحب لدى اوغسطين**" (The Concept of love in Augustine) في عام 1929. تلك الرسالة التي رافقها في رحلتها وهجرتها من بلد لآخر بنسختها الألمانية. بعد بوصول النازيّة لسدة الحكم الألماني عام 1933، وبعد اعتقالها ثم اطلاق سراحها (يقال أنْ ذلك الأمر تم بتدخل هايدغر لدى السطات النازيّة، لقربه من النظام حينها) اضطرتْ حَنّه آرنت لمغادرة ألمانيا، وبدأتْ حياة دامتْ أكثر من ثماني عشرة سنة مثلتْ تجربة للشخص الذي لاوطن له ولاهوية أو جنسيّة. انتقلتْ في أُولى مراحلها إِلَى باريس وإلتقتْ فيها بوالتر بنيامين، وجون بول سارتر، وألبير كامو، وريمون آرون؛ واستطاع هتلر أنْ يدخل فرنسا ويحتلها، وحينها سيقتْ آرنت إِلَى محتشد اليهود "غورس"، إلاّ أنّها تمكنتْ من الهرب، فانتقلتْ إِلَى منفى جديد هو الولايات المتحدة الأمريكيّة بعد مساعدة أدورنو لدخولها في عام 1941، وقد تمكنتْ فيها وبعد مرور عشر سنوات من اكتساب الجنسية لتصبح مواطنة امريكية.[(467)] ورسّختْ آرنت نفسها في نيويورك واستمرتْ بالتدريس والكتابة إِلَى أنْ توفيتْ فيها عام 1975.

تركتْ آرنت آثاراً جمة من المؤلفات، منها: "أُسس التوتاليتاريّة (معاداة الساميّة، الإمبرياليّة، النظام الشمولي)"؛ و"الوضع الإنسانيّ"؛ و"بين الماضي والمستقبل: ستة تمارين في الفكر السّياسيّ"؛ و"ما السّياسة؟"؛ و"من الكذب إِلَى العنف"؛ و"آيخمان في اورشليم: تقرير عن تفاهة الشر"؛ وأزمات الجمهوريّة"؛ و"في الثورة"؛ و"في العنف"؛ و"محاضرات في الفلسفة السّياسيّة لدى كانط"؛ و"المسؤوليّة والحكم"؛ و"وعود السّياسة".

- تقسيّمات الحياة ونشاطاتها:

لايمكن أنْ نفهم آرنت دونما معرفة مجال اشتغالها الأساسي أو اهتمامها الأصليّ. وندعي اننا مسكنا تلك الثيمة؛ إنَّها شبكة التصنيف للحياة الإنسانيّة وأوضاعها، ومن ثم أنشطتها. إنَّها تستدعي، في كل ذلك، بُعداً تراثيّاً يعود بجذره للفكر الأرسطيّ في تصنيف الحياة إِلَى مايقابل النظر أو التجريد ومايقابل العمليّة أو النشاط. وذلك من أجل تأسيس نظرية في السّياسة؛ لاندعي جدها بكل تفرعاتها وإنَّما فيها الكثير من محاكاة حياة الدولة – المدينة اليونانيّة Polis. وتنشطر الحياة، كما قرأها أرسطو[468]و كررها آرنت بشيء من التغيير الطفيف، إِلَى شطرين هما: [469]

1- **الحياة التأمليّة أو التفكريّة (حياة النظر) Vita Contempletiva** وتتضمن حياة الفكر أو العقل أو لنقل الحياة التي تنشغل بتأمل الوجود وماهو دائم أو أبدي.

2- **الحياة النشطة أو (حياة العمل– بمعناه العام) Vita Activa**وتمثل الحياة الفعليّة التي تتعلق بمانزاوله وما نمارسه مع الأشياء والآخرين. فالإنفصال الحاصل بينهما حسب أفلاطون وأرسطو أيضاً، لاتعتمد فيه آرنت قولاً، بل إنَّها تجد مهمة الفكر هي اختراق عالم الممارسة في التطبيقات السّياسيّة والأخلاقيّة، ولامعنى اليوم للفكر إنْ انزوى خارجها، فلاطائل منه حينها، وحينما توكل إليه مهام التحرر، والتفعيل، والعقلنة، فإنَّ ذلك لايجعله مقبولاً إنْ كان منعزلاً. فلا الفكر من أجل الفكر مقبولاً، كما لو نفكر بلاعمل، ولا الممارسة بلا فكر مقبولة، كأنْ نفعل بلا تفكير.

ومايهمنا، حسب آرنت، هو تفصيلات الحياة النشطة بوصفها بيئة الوضع الإنسانيّ وأنشطته، فهي تنقسم إِلَى الكدح[470] Labor والعمل Work والفعل Action، ذلك التمييز الذي يهدف إِلَى تحديد نشاطات الإنسان ومايقابلها من أوضاع بشريّة وماينتج عنها.

تقصد آرنت[471] من **الكدح Labor**: كل نشاط يتوافق مع العمليات البايولوجية أو مايتطلبه الجسد الإنسانيّ من عمليات النمو والتمثيل الغذائي، فالهم الأساس فيه هو الاستهلاك لديمومة الحياة. يقابل هذا النشاط الوضع الإنسانيّ المنهمك في الحياة نفسها لاغيرها. أما **العمل Work**، فيمثل: النشاط اللاطبيعيّ، أو لنقل الصنائعي في الوجود الإنسانيّ. فهو يوفر عالماً من الأشياء المصطنعة، وهو ذو أمد طويل نسبيّاً في الاستهلاك، فهو يقدم أدواتاً لتبقى فترة أطول غير ملتصقة بالفناء مباشرة كما الحال مع مطلب الكدح Labor؛ والنشاط هذا يقابل وضعاً إنسانيّاً متعلقاً بشؤون الحياة الدنيويّة في العالم الذي نصنعه. ويشير النشاط الثالث وهو **الفعل Action** إلى: الفاعليّة الوحيدة، التي من شأنها أنْ تذهب مباشرة إِلَى مابين الأشخاص أو في عالم المابين الإنسانيّ، الذي نقطنه بشكل تعددي أو جماعي، ولا تتوسطه الأشياء والمواد كما في الكدح Labor أو العمل Work. وفي هذا التمييز مقاربة مماقدمه أرسطو في مايقابل الكدح Labor بوصفه يخص الشؤون الحياتيّة الخاصة لمطلب الحياة الأُسريّة بصفتها العبوديّة أو الطاعة والخصوصيّة، ومايقابل العمل Work في طبقة العمال ومايمارسونه من حرف بوساطة أيديهم لخلق أدوات في عالمنا، والفعل Action هو صفة الأحرار الذين أذنتْ لهم وخصصتْ الممارسة السّياسيّة في فضائها العام.[472]

- الحرية والمساواة والفعل السّياسيّ:

ونتيجة لما سبق، حاولتْ آرنت أنْ تكشف عن تحول عظيم الأثر في فهم الحرية والمساواة؛ بما هما صفتان للعالم السّياسيّ والمجال العام، فهما لم يكونا مبادئاً أصيلة في الطبع الإنسانيّ مع دولة المدينة، وإنَّما مكتسبتان بفضل القانون وصفة المواطنة، بينما تحول ذلك الفهم إِلَى معكوسه مع العصر الحديث إذ يقرر أنَّ الحرية

والمساواة صفتان ملازمتان للطبيعة البشرية منذ الولادة، وأنَّ المؤسسات الاجتماعيّة والسّياسيّة هي التي خلقتْ التفاوت والقيود؛ ولذلك أصبح موضوع الثورة مرتبطاً بمطلب التحرر وإعادة الأُمور إِلَى نصابها مع الزيادة في التنظيم لها[473]؛ ولـــذلك ستمثل الثورة وجهاً آخراً لفهم الفعل الإنسانيّ لأنَّ ماهيته تجر معها كـــل معـــاني البدء من جديد والولادة والابداع والخلق الحر والجدة.

بقي لنا ولإكمال النسج الآرنتي أنْ نبين أنَّ هنالك اختلاف بين عالم الفعـــل Action وعالم الكدح Labor والعمل Work، فعالم الفعل هو عالم الحرية كمـــا أسلفنا، وعالم الكدح Labor والعمل Work هو عالم الضرورة لأنَّه محكوم، كما ضمَّنا انفاً، بالمطلب الاستهلاكي والإنتاجي الذي يتحكم بـــه ســـلوك الوســـائل والغايات لديمومة الحياة وصناعة أدواتها والفوز بماديّاتها. لذلك يسمى عالم الفعـــل بالممارسة Praxis؛ وعالم الكـــدح Labor والعمـــل Work بالمزاولـــة poiesis. والفرق بينهما أساسه الضرورة والتخلص منها. الفعل كما نريد أو القول كمـــا ينبغي مع الممارسة؛ والسبب الأكثر وثوقاً مع المزاولة.[474]

ولِلَملَمَةِ خيوط هذا النسج اقدم الجدول التوضيحي الاتي:

الحياة النشطة/ الفاعلة Vita Activa		
حيث الأنشطة الإنسانيّة منقسمة على مانـــزاوله ومانمارسه في حياتنا الفعلية.		
نشاط عام	نشاط خاص	
Action فعل	Work عمل	Labor كدح
Praxis ممارسة/ نظام تفاعليّ	Poiesis مزاولة / نظام صنائعيّ أو إنتاجيّ	
يتجسد في السّلطة حيـــث الحرية.	يتجسد في العالم حيـــث السوق ومنطق الغايـــات والوسائل.	يتجســـد في مطالـــب الجســـد والجنس والصحة ومايتعلق بنظام العائلة – قديما.
يقابله الإنسان الفاعل الحر Free Actor	يقابله الإنسان الصانع Homo Faber	يقابله الكادح الحيواني Animal Laborans

- في السّلطة والعنف:

إذا كان لابد لنا، وكما تدعونا لذلك آرنت، أنْ نفهم العنف مضاداً للسلطة، فما ماهيتها بالدقة؟ وما العنف؟ لعلنا بهذه الدعوة نحاول انجاز الجهاز المفاهيمي لفيلسوفتنا، في محاولة لكشف الزيوف والالتباسات الحاصلة في فهمنا لمفرداته، والتي دخلتْ أُطرنا الفهميّة كمعايير، بسبب التراث التقليدي للفكر السّياسيّ.

ترى آرنت أنّ **السّلطة** تعني: قدرة الإنسان، ليس على الفعل فقط، بل الفعل المتناسق. لذلك فهي ليستْ ميزة فرديّة وإنّما تأخذ أبعاداً جماعيّة، لأنّ الجماعة قد تكون موضوعاً أو مصدراً لانبثاقها. وبإختفاء الجماعة تختفي السّلطة.[475] وهي هنا لاعلاقة لها بالأشياء والوسائليّة كما أشرنا لماهية الفعل. بينما **العنف**، لديها، بطبعه أدواتي؛ وهو: أداة ترافق القدرة، وبكلمة أُخرى، هي وسيلة لمضاعفة طبيعة القدرة. وهو محتاج إِلَى توجيه وتسويغ؛ توجيه إِلَى سبيل الهدف الذي يبغيه، وتسويغ من الطرف المستعمل للعنف[476] وبالرغم من أنّ العنف لايعتمد على رأي عام أو وجود عدو معين، إلاّ أنّه يقدم أدواتاً تزيد من القدرة البشرية.[477] لكن ما القدرة؟ لكي تضاعفها ويصبح الناتج عنفاً.

القدرة هي خاصية فردية، متعلقة بوجود شيء أو شخص، ويمكن أنْ تبرهن على ذاتها في العلاقة مع الأشياء والأشخاص الآخرين. فهي تمثل نوعاً من التميز والاستقلال لحاملها.[478] وذلك يعني وصفها مكسباً للمركز والقابليّة والامكانيّة التي يتمتع بها من يمتلكها. لكن ألا يستدعي العنف معنى القوة؟ ترد آرنت بالرفض النسبي، وتحديد العنف بجزئيّة للقوة. **فالقوة:** هي ماينتج عن الحركات الطبيعيّة أو الاجتماعيّة من طاقة مؤثرة. وقد ترد بوصفها رديفاً للعنف، إذا فهمنا الاستعمال الأخير بوصفه وسيلة للإكراه وتلك هي صورة للقوة من صور أُخرى.[479] لكن هذه القوة إنّما تحتاج بصورتها الخضوعية مفهوماً آخراً، حسب آرنت، هو **التسلط أو الهيبة**، وهي تشير إِلَى أنّ من يمتلكها يصبح موضوعاً لذلك الخضوع دونما أي شروط، من إكراه أو إقناع، ولذلك يشكل الاحتقار أو الازدراء العدو الاول لها.[480]

- نقد التوتاليتارية(*):

يعد كتاب آرنت الموسوم بـ "أُسس التوتاليتاريّة-1951" المنجز الأهم الذي دفعها لتحتل مكانتها في مصاف النخبة الفكرية في النصف الثاني للقرن العشرين، وأُحاول هنا أنْ أربط هذا النتاج بالنسق الفلسفيّ لها، في كونها خطوة متممة لفهم مجريات التحول من الوضع الطبيعيّ للسلطة إِلَى امتيازها بالعنف وخروجها من حيزها المفروض إِلَى واقع مخالف له في جعلها أداة هيمنة. أو صورة حكم.

فقد عملتْ التوتاليتارية حركةً ونظاماً على هدم وسائط المجال العام ومايخلص به من رأي عام وتجسيد لإرادة السّلطة، وذلك أدى إِلَى خلق مناخ متدهور للرأي القائل بجعل الناس «راغبة في دفع الثمن على شكل تأييد لقيام دولة بوليسيّة، تمارس إرهاباً خفياً هدفه أنْ يسود في الشارع شعار "القانون والنظام"»[481] لعل هذا الشعور هو الذي دفع بعجلة التوتاليتاريّة إِلَى أنْ تنجز مهمتها في القضاء على فاعليّة المجتمع وتحويلها إِلَى انصياع تام لتلك الهيمنة الكُليانيّة.

تهدف التوتاليتاريّة إِلَى القضاء على الفعل الإنسانيّ، فسيطرتها «تنحو إِلَى إلغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إِلَى القضاء على كل ظاهرة عفويّة بشريّة عامة ولاتكتفي بتقليص الحرية، أيّاً كان مبلغ الاستبداد في ذلك... إنّ النظام التوتاليتاري هو غياب كل سلطة أو تراتبيّة من شأنها أنْ تعيّن نظام الحكم»[482]. وأتمتْ التوتاليتاريّة خطتها في الاستحكام والإقالة للفعل السّياسيّ، بخلق تصور لدى الجماهير (بمعناها السلبي المتشظي) يقضي بأنّ ثمة أوهاماً وخدعاً جلبتها الديمقراطيّات الغربيّة ويجب فضحها ومحاربتها، وبالنتيجة الانتماء لحركة توتاليتاريّة بالضد منها. من هذه الاوهام: إّ الشعب يشارك بأغلبه في صنع القرار وبصورة فاعلة، وذلك عبر تأييد ذلك الحزب أو هذا، والوهم الآخر هو تصوير هذه الديمقراطيّات للجماهير على أنّ الاخيرة ليس على قدر من الأهمية لكنها عبارة عن لوحة صماء في الحياة السّياسيّة.[483]

هنا تبدأ الجماهير بتقديم قرابين الولاء والطاعة، تصوراً منها انها بدأتْ تمسك زمام الامور. و لم يكن ذلك ليحصل (أي خلق هذا التصور) إلاّ من خلال

منهجيات وبرامجيات صهر وتلقين ودعاية كانتْ تمثل العمود الفقري للتوتاليتاريّة. فهذه المناهج من حيث كونها تقنيات في الحكم «تتبدى في بساطتها ذات فعاليّة حاذقة. فهي لاتوفر احتكاراً للسلطة مطلقاً فحسب، بل ثقة لانظير لها: في أنَّ كل الأوامر ينبغي أنْ تنفذ على الدوام»[484]. ولذلك، عوّلتْ التوتاليتاريّة على الجماهير بوصفها الصورة البديلة للمجتمع بتمايزاته، واستبدالها بتلك الهلاميّة من الذوبان والانفلات والضياع الذي تمثله الجماهير. لذلك وصفتْ آرنت نتاج التوتاليتاريّة بأنه اقفار: الذي هو أشد من الوحدة، لأنَّها ليستْ عزلة فقط، وإنَّما فقدان الأنا -الذات بالأصل.[485] وهذا مايوفره مناخ الجمهور وتعيد إنتاجه الحركة التوتاليتاريّة لتحصيل السّلطة أولاً واحتكارها ثانياً.

- تفاهة الشر:

ومن ذلك فقد عملتْ التوتاليتاريات على مسخ إنسانها، وتحويله من فاعل إِلَى كادح فقط! وجعله محصوراً بمايحتاجه لقوته دونما مايجب أنْ يفعله بوصفه حرا! لذلك اطلقتْ آرنت عبارة "تفاهة الشر"[486] وصفاً على ماقام به أدولف آيخمان (Karl Adolf Eichmann) النازي في زجه وتحشيده لليهود في معسكرات الإبادة "الهولكوست" بصورة لاتتضمن شراً متجذراً[*] في ذاته بل لتفاهته وعاديته. لأنَّ السّلطة التوتاليتاريّة تجعل مرتكبي الجريمة بإيعازها لايشعرون بفضاعتها ومأساويتها، وإنَّما بأنَّها أمر عادي. وما القائم بهذه الجرائم، إلاّ أداة لها؛ لايعي مسؤوليته تجاه الإنسانيّة، بل تنفيذه لقرارات إداريّة، وبطاعة عمياء فقط. لذلك بحثتْ عن صورة أُخرى لإتهامه وهي اللامسؤوليّة تلك بالأصل علاوة على قبوله لأفكار تحدد من يستحق الحياة دون غيره بسبب هويته، وذلك أيضاً يمكن تأويله بأنَّه لامسؤولية إنسانيّة. تقول آرنت: «إنَّ العنف والرعب الممارسان في البلدان الكليانيّة لايمتان بصلة، طبعاً، للسلطة بمفهومها الحقيقي. ومعنى اختفاء السّلطة هذا هو ببساطة، اختفاء الإرادة لتحمل المسؤوليّة، لأنَّ السّلطة الحقيقيّة ترتبط، حيثما وجدت، بالمسؤوليّة تجاه مسار العالم»[487]، حتى أنَّه "آيخمان" صرح، في معرض التحقيقات معه، أنَّه مستعد لأنْ يرسل والده للموت إنْ تلقى أمراً بذلك، أي أنَّه

منفذ بلا إدراك للأسباب والأشخاص موضوع الحكم. وإنْ كان يريد من تصريحه أنْ يصف نفسه بالمثاليّة والكمال والإخلاص، توهماً منه في ذلك.[488]

إنَّ التفاهة تكمن في استقالة العقل والضمير عن تحمل المسؤوليّة بـوعي، لأنَّ من قام بهذه المجازر من آيخمان وغيره من جلاوزة السّلطات الشموليّة لم يكونـوا سوى جزء صغير وتافه من ماكنة البيروقراطيّة التوتاليتاريّة التي لاتدع لهم أي مجال في أنْ يحسوا بإنسانيّتهم ومن ثم أنْ ينتظر منهم العمل بإتجاه ماهو إنسانيّ. وذلـك ليس تسويغاً لفعلتهم بل إدانة بصورة أُخرى أشمل من اختزالهم بالحادثة وإنَّمـا في كينونتهم الإنسانيّة واستحالتهم إِلَى كائن لامعنى له.

– الثورة:

سار التحول في العنف من آلية جذب الاهتمام لقضية ما في الشأن السّياسيّ، إِلَى آلية من آليات الحكم. هذه صورة تخريبيّة للمؤسسات السّياسيّة مـن جهـة، وللممارسة السّياسيّة نفسها من جهة أهم. فتنشأ الأنظمـة البوليسـيّة القمعيّـة التعنيفيّة، وتلوح بالأُفق رايات الحروب. وتبدأ مسيرة القمع والإقصاء، لأنَّ السّلطة قد غابتْ. والجسم السّياسيّ أصبح منخوراً بالعنف. فتعد الثورة، حينها، ملاذاً.

والحق أنَّ مطلب الحرية يعود ليظهر بوصفه مطلباً لإعادة الأُمور لنصابها في هذه الحالات. تقول آرنت: «إنَّ فكرة الحرية قد فرضتْ نفسها في السنين الأخيرة علـى أخطر المناقشات السّياسيّة الحاضرة والخاصة بالبحث في موضوع الحرب وموضـوع الاستخدام المبرر للعنف. إنَّ الحروب من الناحية التاريخيّة هي من أقـدم الظـواهر في الماضي المدون، في حين إنَّ الثورات بنوع خاص لم تكن موجودة قبل ظهور العصـر الحديث، لا بل إنَّها من أحدث الوقائع السّياسيّة الرئيسيّة. وعلى عكس الثورة فـإنَّ الغرض من الحرب لم يكن مرتبطاً بفكرة الحرية إلاّ في حالات نادرة»[489].

ولايكفي العنف وحده لوصف ظاهرة الثورة، فآرنت تلحق ظـواهر عـدة لتحقيق معنى الثورة: [490]

1- التغيير، فلايمكن الحديث عن الثورة دونما إحداث تغيير ويكون بمعـنى بداية جديدة.

2- يستخدم العنف لتكوين شكلاً جديداً ومختلفاً على مستوى الحكومة لتأليف كيان سياسيّ مغاير.

3- التحرر فيها يقصد الخلاص من الاضطهاد وتكوين الحرية.

وتتضمن الثورة فعل التأسيس لكيان سياسيّ جديد، والذي يعمل على تصميم هيئة جديدة للحكومة، ولذلك يلزم أنْ يكون ثمة وعي كاف للقائمين بهذا العمل الخطير بالطاقة البشريّة لمطلب التجديد والبداية الدائمة[491]، فذلك قد يكون منزلقاً في عدم الحفاظ على مكتسب الثورة في خلق شيء دائم! ولابد من ان نشير إِلَى أنَّ فهم الثورة بهذه الصورة هو فهم حديث ارتبط باندلاع الثورتين العظيمتين في القرن الثامن عشر في أمريكا وفرنسا، ترى آرنت أنَّ المفهوم الحديث للثورة ملتصقاً بالفكرة التي تقول بأنَّ مسار التاريخ قد بدأ من جديد فجأة، وبأن قصة لم تكن معروفة مسبقاً ستروى الآن أو أنَّها على وشك الظهور[492].

- كيفية استعادة الفعل السّياسيّ:

إنَّ في لزوم استعادة مقومات الفعل، التي شرحَنّا كيفية وأسباب غيابه. مطلباً وضرورة بوصفه برنامجاً للتحرر وذلك يمكن أنْ يتم عبر الآتي[493]:

1- التأكيد على ضرورة الرضى المتجدد كأساس ومصدر لمشروعيّة السّلطة دائماً، فهي محاولة في المبادأة وإنشاء المشروعات الجديدة دوماً، وذلك يحمل معنى الثورة التي يتضمنها الفعل بصورته الخَلقيّة التجديديّة للتحرر من المؤسسات السّياسيّة التقليديّة بما فيها التوتاليتاريّة.

2- إنَّ القبول بأمر ما أو التعهد به إنَّما غايته تحرير فعلنا من القيود الخارجيّة المفروضة عليه، وعلى ذلك فعلى الفعل أنْ يضمن إرادة العيش المشترك وهذه التعهدات والوفاء بها مايخلق مجتمعاً متناغماً قادراً على تجنب العنف وأشكال الخلاف.

3- نتاجاً عن النقطة السابقة، فإنَّ جميع أفراد المجتمع لن يتحركوا من منطلق مصالحهم الأنانيّة المتضاربة، ما دام التناغم هو شكل العلاقة بينهم وهو الذي يحدد حركتهم فيها، ولذلك سنجدهم يتحركون بإتجاه الإرداة

العامة إنطلاقاً من مبدأ التضامن.

4- التعويل على دور المثقف، المجسد لفكرة "المنقذ السّياسيّ الأسمى" وهو الذي يدخل حلبة السّياسة لتأدية دور لا انحياز فيه، ومهمته الأساسيّة منحصرة في تقرير الحقيقة، وبذلك سيواجه المثقف رمزاً مقابلا له هو الدجال السّياسيّ، وهو الذي يستهدف تشكيل العالم طبقاً لرؤيته الفاسدة، مجسداً بمؤسسات منظمة من وسائل الاعلام والدعاية التلقينيّة وماتقوم به من ألاعيب، فإذا فشل الأمر وهيمن الكذب والدجل، نتجتْ التوتاليتاريّة.

5- التأكيد على الدلالة السّياسيّة لفكرة "الصفح": إنَّ القدرة على الصفح تحرر الآخرين من تبعات أعمالهم في حال أو زمن ما لغرض التسامح، ولذلك ينتج تفاعلاً أفضل وصورة جذابة للعلاقات البينذاتيّة للمواطنين.

3- جون رولز John Rawls (1921-2002):

العدالة: مسألة إنصاف.

نحو ليبراليّة معدلة، ومشروع للسلام بين الشعوب.

ولد جون رولز في عام 1921في بولتيمور (Baltimore) أكبر مـدن ولايـة ميريلاند الأمريكيّة، كان والده محامياً، وأُمه رئيسة لمجموعة من النساء الناخبـات. تلقى تكويناً دينيّاً في شبابه. دخل جامعة برينستون في عام 1939، واختار دراسة الفلسفة، ترك التعليم فترة من 1943 إِلَى 1946 وذلك بسبب آثار الحرب العالميّـة الثانيّة، وبسبب استدعائه للخدمة العسكريّة حينها. وفي عام 1950 أنَجز أُطروحته في الدكتوراه بعنوان: "فحص عناصر المعرفة الأخلاقيّة" ليتحول بعدها للاهتمـام بجزئيات هذا العمل الأكاديمي بصورة مستقلة، كما فيما أولاه لموضوع العدالة من رعاية ودراسة وتأليف. وتنقَل تدريساً في جامعات برينستون واكسفورد وكورنيل وهارفرد. لم يكن رولز نجم الفلسفة في أمريكا فقد تعرض للتنكيـل والتـهميش بسبب بعض آراءه التي وصفتْ بالإشتراكيّة، وبسبب مواقفه المسـتجنة للسـلوك السّياسيّ الأمريكيّ خارجيّاً، وبالرغم من أنَّ بدايته الأكاديميّة التي أظهرته مـدافعاً عن المنفعية، قد جعلته يدخل الدوائر الفلسفيّة بوصفه مقرباً من البراغمـاتيين، إلاّ أنَّه وبسبب نقده لهذا المذهب (النفعية) في موضوعات: غياب اهتمامـه بسـعادة الفرد وضبابيّة مفهوم العدالة، قد انتقد ولم ينل المنـزلة التي كان يستحقها. أنجـز رولز مجموعة مهمة من الأعمال منها: ما صدر في عام 1971 وهو كتابه الأضخم والأهم: "نظرية العدالة"، والذي بسببه أصبح واحداً من ألمع فلاسـفة السّياسـة المعاصرين، وأنجز بعد تقاعده مجموعة، مهمة أُخرى، من المؤلفات منها: "الليبراليّة السّياسيّة"، و"قانون الشعوب"، و"محاضرات في فلسفة الأخلاق"، وبعـد اعـادة فحص لكتابه "نظرية في العدالة" حاول رولز مراجعة وتضمين اجابـات لـبعض

التساؤلات حول الكتاب، ليخرجها بصورة كتاب بعنوان: "العدالة كإنصاف: إعادة صياغة". توفي جون راولز سنة 2002.[494]

- مهمة الفلسفة السّياسيّة عند رولز:

يرى جون رولز أنّ هنالك أربعة أدوار للفلسفة السّياسيّة هي: [495]

1- **الدور العمليّ**: النظر في الجانب العملي الناشئ من النزاع السّياسيّ والحاجة لحل مشكلة النظام السّياسيّ.

2- **الدور التوجيهي**: الإسهام في كيفيّة تفكير الناس في مؤسساتهم السّياسيّة والاجتماعيّة، وأهدافهم الأساسيّة ومقاصدهم كمجتمع ذي تاريخ مقابل أهدافهم بوصفهم أفرادا. وذلك لأنّ أفراد أي مجتمع بحاجة لفهم أنفسهم كأعضاء سياسيّين، وبذلك عليهم فهم حقوقهم ومواطنتهم ومساواتهم ووضعهم في الديمقراطيّة، مثلاً، وكيف يؤثر ذلك في علاقتهم بعالمهم الاجتماعيّ.

3- **دور التسويّة**: وهو الذي يقوم بتهدئة إحباطاتنا وغضبنا على مجتمعنا، وذلك بأنْ نتبين، ومن منظور فلسفيّ، كيف نتقبل عالمنا الاجتماعيّ بصورة إيجابيّة لكن ليس بالإذعان له، وإنّما بالبحث عن الخير السّياسيّ العقلانيّ فيه أو لأجله.

4- **الدور اليوتوبيّ الواقعيّ**: على الفلسفة السّياسيّة أنْ تسبر حدود الامكان السّياسيّ العملي، ومحكاة أملنا في مستقبل مجتمعنا، وفي تحقيق نظام سياسيّ لائق على الأقل.

وسيحاول رولز أنْ يطبق هذه الأدوار في نظرياته في العدالة ومضموناتها في الوضع الأصليّ والمبادئ والاكراهات وفكرة العقل العام.

- نظرية العدالة عند رولز:

تنطلق أفكار رولز من امكانات أو تصورات تُشكّل مجمل فلسفته، التي سنفصلها تبعاً في موضوع العدالة، وهي: [496]

1- إنَّ المؤسسات والممارسات التي تشكل التركيبة الأساسيّة للمجتمع قادرة على القيام بدورها في الحياة. والتركيبة الأساسيّة للمجتمع تشمل: الدستور السّياسيّ، والبنية الاقتصاديّة، والتنظيمات الاجتماعيّة.

2- إنَّ مبادئ العدالة التي تطبق على التركيبة الأساسيّة للمجتمع ربما تختلف عن القواعد والمعايير التي تطبق من أجل حلول مشاكل أُخرى تتعلق بالعدالة.

3- الأولويّة الفكريّة: وهي تعني أنَّنا نستطيع أنْ نتصدى للتساؤلات الواسعة التي تطرح بشأن العدالة إبتداءً بتطوير نظرية في العدالة الاجتماعيّة تكون أساساً لأية أفكار أُخرى يراد منها تطبيق العدالة في مجالات أُخرى.

وتنقسم نظرية العدالة عند رولز على قسمين هما: [497] محاولة تفسير الوضع الأصليّ أو البدئي وصياغة المبادئ المقبولة للاختيار؛ وإقامة البرهان على أي المبادئ التي يجب تبنيها.

- الوضع الأصليّ أو البدئي (من مستوى أول)، وستار الجهل عن رولز:

يقول رولز: "إنَّ هدفي هو تقديم تصور للعدالة يمكن من تعميم ورفع مستوى التجريد لنظرية العقد الاجتماعيّ الشهيرة، كما وجدتْ في أعمال لوك وروسو وكانط. من أجل القيام بهذا علينا ألاّ نفكر بالعقد الأصليّ على أنَّه عقد لدخول مجتمع معين أو إعداد شكل معين للحكومة. وبدلاً من ذلك، فإنَّ الفكرة الموجهة هي أنَّ مبادئ عدالة البنية الأساسيّة لمجتمع ما هي هدف أو موضوع الاتفاقيّة الأصليّة. إنَّها المبادئ التي سوف يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون، يهتمون بتحقيق مصالحهم الذاتيّة في وضع مبدئي من المساواة، على أنَّها تحدد الشروط الأساسيّة لرابطتهم. ويجب ان تنظم هذه المبادئ جميع الاتفاقيات الأُخرى؛ إنها تعين أنماط الشراكة الاجتماعيّة وأشكال الحكومات التي يمكن تأسيسها. وهذه الطريقة في النظر إِلَى مبادئ العدالة سوف أدعوها العدالة إنصافاً"[498].

والوضع الأصليّ أو البدئي، حسب مايفترض رولز، يتميّز في كونه وضع "لا أحد [فيه] يعرف موقعه في المجتمع، طبقته أو وضعه الاجتماعيّ، ولا أحد يعـــرف حظه في توزيع الموجودات (الأُصول) الطبيعيّة والامكانـــات والـــذكاء والقـــوة وغيرها. وسوف أفترض أيضاً أنَّ الاطراف لايعرفون حتى تصـــوراتهم للخـــير أو نـــزعاتهم السايكولوجية الخاصة. فمبادئ العدالة يتم اختيارها خلـــف حجـــاب [ستار] من الجهل. وهذا يضمن عدم انتفاع أو تضرر أي فرد في اختياره للمبادئ من خلال حصيلة الفرصة الطبيعيّة أو ظرفية الشروط الاجتماعيّة"[499].

وفي هذا الوضع سيبدو "معقولاً أنْ نفترض أنَّ الاطراف في الوضع الأصـــليّ متساوون. يمعنى أنّه لدى الجميع الحقوق نفسها في الإجراء لاختيار المبادئ؛ ويمكن أنْ يقدم كل شخص اقتراحاته ويرفع أسباباً لقبولها، وغير ذلك."[500].

والهدف الذي يتوخاه رولز من افتراض ستار الجهل هو "ضمان الحيدة التامة لعمليّة التفاوض، والحيلولة دون أنْ يحاول أحد المتفاوضين أنْ يتحيز إِلَى أوضـــاعه الشخصية بحيث يفصِّل على مقاسه مبادئ يطرحها على الآخرين، فمـــادام كـــل متفاوض لايعلم شيئاً عن أوضاعه الخاصة، فإنَّه لن يســـتطيع أنْ يطـــرح مبـــادئ متحيزة إِلَى أوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين"[501].

– مبادئ العدالة: عن رولز:

يكشف رولز عن مهمة افتراض الوضع الأصليّ بأنَّها محاولة لتأســـيس وانبثـــاق مبادئ للعدالة فيقول: "إنَّ الأشخاص في الوضع الأصليّ ســـوف يختـــارون مبـــدأين مختلفين: الأول يتطلب مساواة في تخصيص الحقوق والواجبات الأساسيّة، بينما يـــنص الثاني على أنَّ حالات اللامساوة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، على سبيل المثال حـــالات اللامساوة في الثروة والسّلطة، عادلة فقط إذا نتجتْ عنها منافع تعويضيّة لكل شخص، وخصوصاً للأعضاء الأقل انتفاعاً في المجتمع"[502]. ويمكن تلخصيهما بالصورة الآتيّة:

المبدأ الاول: مبدأ المساواة: في تحديد الحقوق والواجبات الأساسيّة فلكـــل شخص حق مساو للجملة الاوسع من الحقوق والواجبات الأساســـيّة المســـاوية للأفراد الآخرين، وبالتالي للجميع.

المبدأ الثاني: مبدأ الفرق أو الاختلاف: وهو مايقر التفاوتات الاجتماعيّة والاقتصاديّة، لكن يجب أنْ تخضع لقانون التعويض، فتكون منظمة لصالح الأقلين حظاً، فلا عدالة اطلاقاً في أن يحظى عدد صغير بمنافع تفوق المتوسط.(503) وهذه الفوارق لابد أنْ تكون على النحو الاتي: أ- محققة، في إطار مبدأ ادخار عادل، من أجل فائدة أكبر لصالح المتضررين أكثر من غيرهم. ب- ومرتبطة بوظائف ومواقف متاحة للجميع وفق مبدأ المساواة في الحظوظ.(504)

- اكراهات أو قيود أو متطلبات العدالة:

ولأجل تحقيق امكان ذلك الانبثاق للمبادئ يجب أنْ تكون هنالك قيود مفروضة على أطراف الوضع الأصليّ من المواطنين، أو ممثليهم الداخليّن في النقاش، وظيفتها تحديد المعارف الضرورية للشركاء المسؤولين عن المنافع الأساسيّة للمواطنين في إطار من الانصاف، وهذه القيود تمثل اكراهات أي إلزامات ومتطلبات لقيام العدالة وهي: (505)

الاكراه الأول: يتعلق بمعنى: إنَّه لابد أنْ تكون لكل شريك المعرفة الكافيّة بالنفسيّة العامة للبشر فيما يخص الأهواء والدوافع الأساسيّة.

الإكراه الثاني: لابد ان يكون الشركاء على دراية بالأمر الآتي: إنَّه من المفترض أنْ يرغب كل كائن متعقل في امتلاك المقومات الاجتماعيّة الأولية، التي يصبح دونها مقتضى ممارسة الحرية مطلباً خاوياً، "كاحترام الذات"مثلاً.

الاكراه الثالث: بما أنَّ الاختيار هو بين تصورات متعددة للعدالة فلا بد أنْ تتوفر بالأطراف المشاركة في عدالة المعلومات الكافيّة حول مختلف مبادئ العدالة المطروحة للاختيار.

الاكراه الرابع: لابد أنْ يكون الشركاء متساوين من حيث المعلومات التي يمتلكونها.

الاكراه الخامس: والذي يسميه راولز "استقرار العقد"، ويقتضي أنْ تكون الأطراف المشاركة مدركة، على نحو مسبق، أنَّ العقد سيكون مرغماً في الحياة الفعليّة مهما كانتْ الظروف القائمة.

- العدالة والتعاون الاجتماعيّ والمجتمع الحسن:

يمكن فهم دور مبادئ العدالة بأنَّها مايعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعيّ وذلك عبر تحديد كل من الحقوق والواجبات التي تعيّنها المؤسسات السّياسيّة والاجتماعيّة، وتنظم تبعاً لها الفوائد المترتبة على التعاون الاجتماعيّ. وكذلك في توزيع الأعباء والمسؤوليات للمحافظة على المبادئ. وبالنظر للنظام الديمقراطيّ يمكننا أن نفهم المواطنين "المتساوين والاحرار" بأنَّهم من يجب أنْ يعيّنوا الشروط المنصفة للتعاون في إطار ديمقراطيّ.[506] وتأسيساً على ذلك، إذا نظرنا إِلَى المجتمع الديمقراطيّ على أنَّه نظام تعاون اجتماعيّ، فإنَّنا يجب أنْ نفهم ملامح هذا التعاون وهي ثلاث:[507]

1- إنَّ التعاون الاجتماعيّ يسترشد بقواعد معترف بها من قبل الكل وبوساطة إجراءات يقبلها المتعاونون ويعتبروها ملائمة لتنظيم سلوكهم.
2- يشتمل التعاون الاجتماعيّ على شروط منصفة، يقبلها كل مشارك فيه، كفكرة المبادلة: أي أنْ يستفيد جميع الذين يسلكون وفق ماتتطلبه القواعد، المتفق عليها، بحسب معيار عام بينهم.
3- تتضمن فكرة التعاون الاجتماعيّ فكرة المنفعة العقلانيّة لكل مشارك، وذلك من منظور خيرهم الخاص ولذلك أرادوا الانخراط في التعاون.

وذلك لايمكن أن يكون إلاّ في إطار مجتمع منظم بصورة جيدة، كما أنَّه (أي التعاون الاجتماعيّ) نتيجة لتلك المبادئ التي أُقرتْ في الوضع الأصليّ. إنَّ المجتمع حسن التنظيم إنَّما يكون بفضل مفهوم العدالة فيه، وذلك يعني ثلاثة امور هي:[508] إنَّه مجتمع يوافق مواطنوه، ويقرون، كل واحد تجاه الآخر، بأنَّهم يوافقون على مبادئ العدالة؛ وأنَّ مؤسساته الاجتماعيّة والسّياسيّة تعمل في إطار نظام تعاون واحد وتهدف إِلَى تحقيق مبادئ العدالة؛ وأنَّ بنيته، هذه، يجب أنْ تكون معروفة للعموم؛ ويجب أنْ يكون هنالك حس بالعدالة على مستوى فعّال بالنسبة للمواطنين؛ وهو حس يمكنهم من فهم مبادئ العدالة وتطبيقها وكما تتطلب ظروفهم.

- الحقائق المترتبة على تصور العدالة:

يرى جون رولز أنَّ التوافق مع عالمنا الاجتماعيّ إنَّما يكون في البحث عن الممكن الذي يُحسِّن من أحوالها، ولذلك، فسنلخص ماسبق من نظريته في العدالة عبر الحقائق الآتيّة: [509]

1- **حقيقة التعدديّة العقلانيّة**: وهي التي تقر بأنَّ التعدديّة بين المذاهب المتعارضة دينيّاً ولا دينيّاً هي نتيجة طبيعيّة لثقافة مؤسساتها الحرة، وكلها ستتحد من أجل دعم فكرة الحرية والمساواة لكل المذاهب لأنَّ ذلك هو الضامن الوحيد لحصول كل منها على حريتها الخاصة.
2- **حقيقة الوحدة في التنوع**: إنَّ التنوع الحاصل في المجتمعات يمكن أنْ يحكم بالوحدة السّياسيّة والاجتماعيّة في المجتمع الديمقراطيّ الليبرالي، عبر وجود قاعدة عامة للتفاهم ووجود عقلانيّة في المؤسسات السّياسيّة والاجتماعيّة وذلك مايوفره مبدأ العقل العام.
3- **حقيقة العقل العام**: (وهو العقل العام في المستوى الأول أي المستوى الذي يخص المواطنين في مجتمعهم الخاص) وبما أنَّ المواطنين لايستطيعون ان يصلوا إِلَى تفاهمات عبر اختلافاتهم المذهبيّة، لذلك عليهم أنْ يحتكموا في مناقشة شؤونهم المشتركة إِلَى عائلة معقولة من المفاهيم السّياسيّة للحق والعدالة وذلك المشترك هو العقل العام.
4- **حقيقة السلم الديمقراطيّ الليبرالي**: وهي الحقيقة التي تقرر أنَّ المجتمعات الديمقراطيّة الليبراليّة والدستوريّة المنظمة جيداً لاتشارك في حروب إلاّ في حالة الدفاع عن النفس. وهنا ينبثق قانون الشعوب وتشكل هذه المادة فرعاً منه.

- قانون الشعوب عند رولز:

ينطلق رولز من المقدمة التي مفادها تعريف الفلسفة السّياسيّة بوصفها يوتوبيا واقعيّة، والتي فسر، وفقاً لها، نظريته في الوضع الأصليّ الذي تنبثق منه مبادئ العدالة، ويحاول هنا أنْ يقدم تصوراً عن العلاقة بين الشعوب لا الدول على الأساس نفسه.

ويبدأ أولاً بتحديد أيّ الشعوب هي المقصودة بهذا القانون، ويقرر أنّها الليبراليّة، وهذه الشعوب هي فاعلة في هذا القانون مثلما يكون المواطنون فاعلين في المجتمعات المحليّة (الوطنيذة). ومن سمات هذه الشعوب الليبراليّة الديمقراطيّة هي: وجود حكومة ديمقراطيّة دستوريّة عادلة وعقلانيّة تقوم بخدمة مصالح الشعب؛ ووجود مواطنين توحدهم العواطف المشتركة، أي قائمة على الرغبة بحكم ذاتهم وتحقيق مصلحتهم عبر الحكومة الديمقراطيّة؛ ووجود طبيعة أخلاقيّة تحكم هذه الشعوب.[510]

ويؤسس رولز شروطاً على فكرة التعاون، التي سبق أنْ ناقشناها، فيرى أنَّ الشعوب الليبراليّة تعرض شروطاً منصفة للتعاون على الشعوب الأُخرى، مثلما يعرض المواطنون في المجتمع الديمقراطيّ شروطاً للتعاون مع المواطنين الآخرين داخل دولة واحدة. وذلك يعني أنْ يحترم كل شعب منها الشروط التي تطمئن الشعوب الأُخرى، كل واحدة بإتجاه غيرها، في أنْ تكون العلاقات عادلة وضامنة لاستحقاقاتهم.[511]

- الوضع الأصليّ (من مستوى ثانٍ)، وضع الشعوب بدئياً، ومبادئه:

ويستعمل رولز الوضع البدئي أو الأصليّ على مستوى الشعوب، وهو مايسمى بالوضع الأصليّ من المستوى الثاني، أي أنّه يختلف عن الأول في الوضع داخل المجتمع الواحد، فيفترض وجود ممثلين للشعوب يمتازون بالعقلانيّة، ويتواجدون بصورة متماثلة، ومنصفة، ويحاولون أنْ يختاروا من المبادئ المتيسرة لهم بما يضمن مصالحهم الأساسيّة؛ وذلك بخضوعهم لستار الجهل: في عدم معرفتهم حجم الاقليم أو السكان أو السّلطة أو المصادر الطبيعيّة أو مستوى التطور الاقتصاديّ لشعب من الشعوب الداخلة في الوضع هذا.[512] وهذه الشعوب ستقرر مبادئاً للتعاون بينها وهي: [513]

1- إنَّ الشعوب حرة ومستقلة؛ ويجب أنْ تحترم حريتها واستقلالها من قبل الشعوب الأُخرى.

2- على الشعوب أنْ تلتزم بالاتفاقات والمعاهدات.

3- إنَّ الشعوب متساويّة؛ وهي تمثل طرفاً في الاتفاقات التي تربطها بغيرها من الشعوب.

4- على الشعوب أنْ تلتزم بقانون عدم التدخل بشؤون الشعوب الأُخرى.

5- لهذه الشعوب الحق في أنْ تدافع عن نفسها، لكن عليها أنْ لاتشن الحرب إلاّ لأسباب تتعلق بهذا الدفاع عن نفسها.

6- يجب على الشعوب أنْ تحترم حقوق الإنسان.

7- على الشعوب أنْ تلتزم بقيود معينة في إدارتها لحروبها.

8- يجب على الشعوب أنْ تساعد الشعوب الأُخرى في الظروف السيئة، من أجل أنْ تتمتع بنظام سياسيّ واجتماعيّ عادل أو مقبول.

وهذه الشعوب يجب أن تدعو للعقل العام بمستوى ثاني، أي أنْ تخاطب الشعوب عبر مبادئ تمثل المشترك بينها، وليس عبر لغة الصدق أو الحق الشامل. وذلك إنَّما يتم عبر إلالتزام بمبادئ قانون الشعوب، والتوضيح للشعوب الأُخرى اسباب اتباع أو مراجعة سياسة الشعب الخارجيّة أو شؤون الدولة، التي تتعلق بالمجتمعات الأُخرى، وذلك يعني أنْ يَنظر المواطنون لإنفسهم بوصفهم مشرعي ومنفذين؛ وأنْ يسألوا أنفسهم: أي سياسة خارجيّة يمكنها أنْ تكون أكثر معقوليّة للتقدم؟ وبذلك فهم يُنحّون الممثلين الحكوميين أو كل شخص يحاول انتهاك العقل العام للشعوب الحرة والمتساويّة، وكل ذلك يكون جزءً من القواعد السّياسيّة والاجتماعيّة الأساسيّة لخلق السلام والتفاهم بين الشعوب.(514)

وبذلك نكشف عن رؤية رولز في الفلسفة السّياسيّة بدءً من الوضع الأصليّ وانتهاءً بمشروع للسلام بين الشعوب. أي نظرية في تناول موضوع الحرية والعدالة والنظام العالميّ.

4- يورغن هابرماس Jurgen Habermas (1929-...)

العقلانيّة التواصليّة والديمقراطيّة التشاوريّة:

هو الفيلسوف الألماني المولود عام 1929، في دوسلدورف الألمانيّة، والـذي يُعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت المعروفـة بالمدرسـة النقديّـة، وأكثرهم شهرة فيها في الحقبة المعاصرة[(515)]، والـذي عاصـر أعـتى الأنظمـة الاستبداديّة في القرن العشرين، وهي النازيّة. "إقتفى هابرماس المسـار التقليـدي الألماني لتكوين شخصية الفيلسوف، فمن السمات لهذا المسـار، الـدخول إلَـى المؤسسة الأكاديميّة الجامعيّة ومتابعة الدراسة الفلسفيّة فيها بكل مراحلها المتدرجـة حتى الحصول على درجة الدكتوراه [كانتْ اطروحته الدكتوراه في الفلسفة بعنوان "النـزاع بين المطلق والتاريخ في فكر شلينغ" والمنشورة عام 1954]... فقد مـر كل فلاسفة ألمانيا الكبار بهذه المراحل، مثل كانط، وهيغل وهوسرل،... كمـا أنّ ارتباطه الأكاديمي قد توازى مع إبداع فكري مستمر عن طريق إصداره العديد من البحوث الفلسفيّة الهامة خارج إطار المؤسسة الجامعيّة"[(516)]. فهو فيلسوف نسقي كسلالة الفلاسفة الألمان، وأعطاه البعض رتبةً عالية، وتميّزاً كبيراً، لما أنجزه وأنتجه من أفكار ونظريات، حتى أصبح يقارن لديهم بهيغل[(517)].

كان لاهتمامه الاجتماعيّ أنْ فاق تخصصه الأكاديمي، فعرف بكونـه عـالم اجتماع، وانشغل بدراسة الظواهر الاجتماعيّة والفعـل الاجتمـاعيّ، ودراسـة المجتمعات، ولاسيّما المجتمع الرأسمالي، وتجلياته في ألمانيا خصوصا، وأوربـا علـى العموم، وفي نهاية الخمسينيات ومطلع الستينيات كان هابرماس مساعداً لأدورنـو في فرانكفورت، ثم أصبح لاحقاً أستاذاً للفلسفة ومديراً لمعهد "ماكس بلانك" في ستاربرغ في ألمانيا[(518)]. وله مجموعة من الأعمال أهمها: "القول الفلسفيّ للحداثة"، و"النظرية والممارسة"، و"الفلسفة والتصوف الألماني"، و"ايتيقا النقاش"، والكتاب

الأبرز: "نظرية الفعل التواصليّ "The Theory of communicative Action"، و"في تداولية التواصل" و"الوعي الأخلاقيّ والفعل التواصليّ"، و"الدين والعقلانيّة"، و"جدل العَلمانيّة بين العقل والدين"، و"الفلسفة في زمن الإرهاب".

- الإنسان وعوالم الفعل:

يبدأ هابرماس في إيضاح نسقه، المؤدي للفلسفة السّياسيّة، ببحث في أصل المعرفة الإنسانيّة والمصالح المترتبة عليها، ليكشف موقع الخطاب السّياسيّ وواقعه ومن ثم ماينبغي أنْ يكون عليه.

وتنشأ علاقة المعارف بالمصالح والحقائق بالمعايير، حسب هابرماس، عبر جدليّة موضوعات ثلاثة، كسلوك نابع من الحداثة (المعدلة من لدن هابرماس). ويتسنى لنا من ذلك، تشخيص منهجيتها في العقلنة، ولاسيّما في معرفة تموضع فلسفة التواصل فيها، باعتبارها منفذ هابرماس لإعادة بناء الحداثة والسّياسة فيها، وهذه الموضوعات تتشكل في إطار عوالم ثلاث هي:

1- العالم الموضوعي – الطبيعيّ.
2- العالم الاجتماعيّ.
3- العالم الذاتي.

وتأتي مساهمة هابرماس، في تصنيفه الثلاثي هذا، معتمدة على فكرة ترافق المعرفة والمصلحة عند ماركس، وكذلك للجدل المعاصر حول التمييز بين مجال العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة مع هوسرل، واعتماداً على نقاشه لسيرورات مناهج البحث في العلوم الطبيعيّة، وموضوع العلوم الإنسانيّة أو علوم الروح عبر نوع من التواصل اللغوي، كما مع دلتاي. وكذلك كان لما أنتجه التحليل النفسي من مساعي في التأمل الذاتي، وكشف المناطق اللاشعوريّة في الإنسان، ومدى سيطرتها عليه أثر على فكرته في التحرر الذاتي[519].

تتجسد العقلانيّات بتنظيم وترشيد الفاعليات المرتبطة بالعوالم الثلاث، التي سبق وأنْ ذكرناها، كما هي ثلاثيّة السياق الهابرماسي:

1- في مقابل العالم الطبيعيّ، يُنتج مفهوم الفعل الأداتي؛ والذي معه أصبح

هم العقل الوحيد هو إنتاج السيطرة على الموضوع دونما اكتراث بما ينتجه أو بقيمته النظرية[520]، وفي محاول سيطرة الذات على موضوعها، ومسكه، من أجل الهيمنة عليه، وتحقيق النجاحات المبتغاة منه، وبالفعاليّة التي تحوِّل كل ما يحيط بها إِلَى شيء حتى العقل نفسه[521]، وذلك يتم اليوم عبر التقنية، عن هذا السلوك، وتكمن فائدة هذه الفاعليّة في القدرة على توفير أشياء بفضل التقنيات، مروراً بتفسير الحوادث واختبارها، تجريبيّاً[522]، وبذلك يمثل الفعل الأداتي، براكسيس السيطرة على العالم الطبيعيّ الخارجيّ، وهو بتوجهه نحو الطبيعة ينقسم إِلَى قسمين: الأول: التقني- الأداتي، والثاني: التجريبي، والأول يتوجه موضوعه نحو الواسطة في السيطرة، وذلك خيار الفاعل، والثاني موضوعه ماهو كائن ومتحقق في العالم الموضوعي وما يمكن أن ينبثق عنه[523]، فالأداتي هو فعل لامكانيات وشروط التحقق، وأقصد بذلك أنَّه مايبحث في كيفيّة التطبيق العلمية كسلوك سيطرة على الطبيعة، بينما الفعل التجريبي هو فعل لاحق إذ إنَّه يتعلق بما تنتجه الطبيعة، وذلك عكس الأداتي، بما تنتجه التقنية- عبر الذات التي تطمح إِلَى السيطرة على العالم الخارجيّ.

2- في مقابل العالم الاجتماعيّ، تتجلى فاعليتين عقلانيتين:

أ- **الفاعليّة الإستراتيجيّة**، هي فاعلية تنافسية تهدف إِلَى قمع أفعال الآخرين، ومحاصرتها بغية التفوق عليها، وهي قد تتجلى على شكل نقاشات صريحة، يهدف المشارك فيها إِلَى التغلب على الآخر، أو مضمرة عبر أفعال تنطوي على الخداع أو التحريف الإيديولوجي، وذلك كله، يهدف بطبيعته، إِلَى النجاح، والسيطرة، [524] وتلك السيطرة ومنطق الربحية والنجاح، قد يحصل داخل الأنساق الاجتماعيّة (النظم الاجتماعيّة: الاقتصاد، السّياسة،..) وخارجها، والخارج هو مجموعة العوالم المعاشة الذاتية الإنسانيّة التي هيمن عليها الفعل الإستراتيجي بواسطة تلك النسقية.

ب- **الفاعلية التوأصـــليّة**: يـــرى هابرمـــاس أن الفاعليّـــة الأداتيّـــة - الإستراتيجيّة، تجاوزتْ مديات موضوعها وهو الطبيعة، والهدف نحو النجاح والسيطرة، لتحاول أنْ تهيمن على موضوع الإرادة الحـــرة - للإنسان، بعوالمه الذاتية الخاصة وتجاربه التشاركيّة مع الآخرين، والتي ترتكن إِلَى التفاهم، لا إِلَى الربح والنجاح والسيطرة، علـــى ذلـــك يوجب هابرماس الانعطاف بمسار العقلنة نحو درب من التوأصليّة بين الذوات الفاعلة الاجتماعيّة (**الفاعليّـــة التوأصـــليّة**)، أو المشـــاركة البينذاتيّة في نقاش- تداولي، يهدف نحو فهم السلوكيات المتحصـــلة بين أفراد المجتمع[525]، والذي إنْ حصل، مع هذه السيطرة للعقلانيّة الهادفة نحو النجاح، فإنَّه سيكون مشوهاً وغير صـــحيح، ومـــا أن يحصـــل "تكيـــف الأشـــكال الاجتماعيّـــة للإنتـــاج [العمـــل] والتداول[التفاعل] مع تقدم التقنيات العلمية، [فإنَّ ذلك يجعل] أمـــر شكل النشاط واحد مسيطراً؛ إنَّه تحديداً الشكل الأداتي"[526].

3- ويمكن إضافة **فاعليّة التأمل أو التحرر**[527]، والتي لايشير لها على حد علمنا، أغلب الباحثين الذين ناقشوا الموضوع، والتي يعطيها هابرمـــاس صفة المعرفة التأمليّة، والتي لاتشير نصوصه إِلَى فاعليّة منفصلة لهـــا، إلاّ كنقد وتحرر، ينتهجه هابرماس لإعادة هيبة الفلسفة، وهـــذه الفاعليّـــة بقدر ماتتضح منفصلة، فهي متصلة من الجانب الآخر بكونها تتمـــاهى داخل الفاعليتين الأوليتين ضمناً وتتماهى الفاعليتين فيهـــا إنعكاســـياً، وهذا هو مشروع النظريّة النقديّة الهابرماسيّة.

ولغرض تقنين وتحديد الفاعليّة الإستراتيجيّة المهيمنة علـــى الفعـــل الاجتمـــاعيّ بعمومه، يقترح هابرماس عناصر معينة لتخطي هذه العتبة، وذلك عن طريق "تشـــكيل الإرادة السّياسيّة، وتكوين الرأي العام، وتقوية المجتمع المدنيّ، وهذه كلها عناصر مـــن المؤمل أنْ تشكّل فرصة لاقتراب السّلطة من المواطنين، بعد انفصالها عن العالم المعاش، وانحسارها في أنساق مغلقة وخرساء وصماء، تمثل أجهزة فوقيّة متشيئة"[528]، لـــذلك فإنَّ التأسيس الفلسفيّ- السّياسيّ لهذه الموضوعات يعد مهمة هابرماس الأساسيّة.

- المجال العام.. ماهيته وفاعليته:

إنَّ المجال العام، كما يرى هابرماس، قد اجتيح إما من قبل الدولة أو من قبل النسق الاقتصاديّ، وبالتالي فلايمكن للديمقراطيّة أنْ تعيش دونما إعادة بناء المجال العام ومن دون عودة الجدل السّياسيّ الحر والمستقل[529]، بذلك تمثل لحظة الديمقراطيّة نتيجة وسبب المجال العام، ففي محاولته لإعادة بناء ذلك المجال، يعوّل هابرماس على إعادة تفعيل السيادة الشعبيّة للمواطنين عبر مناقشات حرة ديمقراطيّة داخل هذا المجال.

إنَّ مشاركة جميع المواطنين، في هذه النقاشات، وبطريقة متساويّة، أمر مركزيّ بالنسبة لمفهوم المجال العام لدى هابرماس، لأنَّه ليس مكاناً للتعبير عن الرأي فقط، وإنما هو مرآة تسمح للأفراد والمجموعات المشاركة من التفاهم، وفحص ونقد واقعهم كما هو وكما يراد له أنْ يكون، وعلى ذلك فهو يعتزم إعادة تشكيل نظرية الفعل التوأصليّ انطلاقاً من قواعد معياريّة ولغويّة، تحصل في المجال العام للدخول إِلَى الحيز السّياسيّ، وانجاز مشروعه، في تأسيس السّياسة على بعد عقلاني توأصليّ.[530]

ويحدد هابرماس أُطراً عامة للنقاشات داخل المجال العام، ليتيح له التمتع بالقدرة الكليّة العامة، وهي:

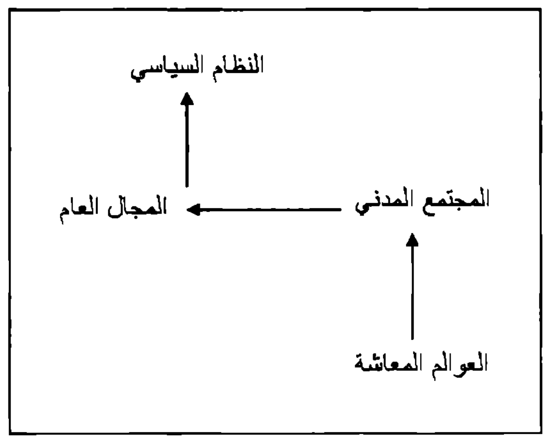
1- أنْ يتضمن هذا النموذج كل الأشخاص المعنيين بالأمر المناقش.
2- المساواة في القدرة والحظوظ للمشاركة في العمليّة السّياسيّة.
3- المساواة في حق الإختيار لمواضيع المناقشة، ومراقبة جدول أعمال وأولويات برنامج المناقشة السّياسيّة العامة.
4- المساواة في حق التصويت في لحظته.
5- المساواة في توفر شروط الانخراط في النقاش العام، وذلك عبر إتاحة المعلومة وامكانيّة تحصيلها بحرية.[531]

يشير ذلك إِلَى حضور الأخلاقيّة السّياسيّة والخطاب الكوني لدى هابرماس، فهو يعتقد أنَّ العرف الصالح للإجابة عن التساؤلات الأخلاقيّة- السّياسيّة، عبر أخلاقيّات النقاش في المجال السّياسيّ، يجب أنْ يكون له ميزة عدم التحيز، وأنَّ اللاتحيزيّة هذه يعبر عنها بشكل مبدأ التداوليّة الكونيّة، وهي تعرف عنده

(هابرماس) بأنّها شرط أو حالة توفر مشاركة حرة وقائمة على شكل نقاش لغوي وتوأصليّ تكون قادرة على إشباع أو إرضاء رغبات الفرد والتي يمكن تقبلها من قبل المجتمع دونما قيود.[532]

البعد السّياسيّ للمجال العام وعلاقته بالمجتمع المدنيّ:

يقع المجتمع المدنيّ- حسب هابرماس- بين النظام السّياسيّ والعالم المعاش كوسيط يحمل أفراداً ومؤسسات غير حكوميّة تهدف لدعم الحاجات الخاصة لقطاعات في المجتمع المكون من العوالم المعاشة،[533] والمجال العام يمثل الحيز الذي يشغله المجتمع المدنيّ لنقاش المسائل المشتركة كشأن عام يربط فئات مختلفة في المجتمع.



لذلك، يعوّل هابرماس على التعاون بين الرأي العام والمجتمع المدنيّ الصانع له، وبين الإعلام والمأسسة القانونيّة التشريعيّة، فهو يفهم فاعليّة ذلك داخل المجتمع المدنيّ من خلال "التأثير الإعلامي للجمعيات التشاركيّة التي تشكل الرأي العام، والتي تتسابق مع وسائل الإعلام الجماهيريّة على الرأي العام وعلى التأثير على السّياسة، وانطلاقاً من تعاون الرأي العام للمجتمع المدنيّ مع قضية بناء الرأي والإرادة في السّياسة البرلمانيّة، ينتج بالنسبة لهابرماس إمكانية سياسة استشاريّة، أما التأثير العام فلا بد وأن يجتاز فلتر الإجراءات البرلمانيّة- عبر قرارات رسميّة- شكلاً تفويضياً وينتج سلطته السّياسيّة"[534].

- القانون ومأسسة النقاشات:

يعتقد هابرماس أنَّ العلاقة بين النقاش والقانون إنَّما هي علاقة جدليّة انعكاسيّة، فمبدأ النقاش هو أسلوب لإنتاج شرعيّة القواعد القانونيّة، والتي لايمكن أن تكون صحيحة إذا لم يتم الاتفاق عليها عبر نقاشات عقلانيّة يشارك فيها كل ذي شأن، لذلك فإنَّ شرعيّة تلك القواعد القانونيّة تعتمد على احترام المقتضيات المعياريّة التي تنتج عن النقاش.[535]

ومبدأ النقاش لايمكن أن يلعب دوره المُشَرعِن، إلاّ بشرطين:

الأول: مأسسة النقاش، إذ إنَّ النقاش لايمكن أنْ يكون أساساً للحكم على شرعية الحق المطروح إلاّ إذا تحقق في مؤسسات وعبرها، وأنجز بوسائل قانونيّة.

الثاني: انفتاحه على المواضيع الخلافيّة والنزاعيّة- الصراعيّة، ومحاولة حلها، فالنقاش لم يقدم أبداً على أنَّه ممارسة ملائكيّة يتم فيها تبادل الحجج بمنأى عن سوء النية.

وتتضح فاعلية القانون بشكل تصاعدي وتنازلي، من خلال التأسيس الشعبي، والشرعنة السلطوية القانونيّة.

يبقى علينا أنْ نوضح أنَّ هابرماس يعتمد على الدولة بوصفها ضامنة للمؤسسات القانونيّة، وليس النظام السّياسيّ كنسق مهيمن، بل متشكل ببعد شعبي، لذلك، فأنَّه يلزم الاعتقاد بضرورة الديمقراطيّة، وأيضاً ضرورة الخلاص من كل الأساليب الأُخرى التي قد تمارس من قبل النظام السّياسيّ لغرض الهيمنة على المجال العام وحرفه عن فاعليته، وذلك ما يتم، حسب هابرماس، عبر الدعاية.

- الحقوق: تصنيفاتها، وشرعنتها عند هابرماس:

يصنف هابرماس الحقوق إِلَى أقسام ثلاثة هي[536]:

1- الحقوق- الحريات (الفرديّة).
2- حقوق المشاركة السّياسيّة.
3- الحقوق الاجتماعيّة.

ولايمكن حفظ الحقوق الإنسانيّة بعموميتها، أو حقوق المشاركة السّياسيّة التي يعول عليها هابرماس في تحقيق البعد القانونيّ والشرعي للمواطن في الدولة، إلاّ من خلال تحقيق الضمانات الديمقراطيّة من جهة شكل النظام السّياسيّ، ووجود سلطات مستقلة تستطيع أنْ تحقق مبدأ دولة القانون وهي القضائيّة، والتي عليها تقع مهمة تحقيق عموميّة وشموليّة القانون على الحاكم والمحكوم، بالإضافة إلى فاعليّة المجتمع المدنيّ والتي تتجلى في المجال السّياسيّ عبر المجال العام الحيوي.

- الديمقراطيّة التشاوريّة عند هابرماس:

ويبدأ هابرماس النقاش بشأن امكانية إقامة دولة الحق الديمقراطيّة، أعني الدولة المؤلفة لبعدي السيادة الشعبية في السّلطة، والمحافظة على الحقوق الإنسانيّة، ولذلك يرى أنَّ تحقيق الحداثة السّياسيّة يتم بأداتي: المواطنين والعقلانيّة (الناس والفلسفة).

ولأنَّ الهدف الأسمى للديمقراطيّة التشاوريّة ليس "هو الدفاع عن المصالح الشخصيّة لأعضاء الجماعة (العقد الاجتماعيّ- روسو) وإنَّما هو الدفاع عن المصالح العامة، فكل واحد مطالب بالدفاع عنها انطلاقاً من وجهة نظره الخاصة، وذلك لإقناع المواطنين برأيه، وذلك بالاعتماد على وسيلة المناقشة الحجاجية"[537].

وعلى ذلك فأركان النموذج البديل هي:

1- وجود المؤسسة القانونيّة الشرعيّة.
2- تحقيق مبدأي الحرية: الاستقلال العام والخاص.
3- النقاش والتشاور وتشكيل الرأي السّياسيّ عبر المشاركة السّياسيّة.

- مبادئ الديمقراطيّة التشاوريّة- القانونيّة:

ويمكن تحديد مبادئ الديمقراطيّة القانونيّة الدستوريّة القائمة على التشاور النقاشي، طبقاً لهابرماس، بما يلي[538]:

1- لما كان هدف الدولة الدستوريّة هو تقديم أسباب الحرية الفرديّة والجماعيّة، فإنَّ الهدف الأول هو سيادة الشعب، التي تستلزم أنْ تكون

كل سلطة سياسيّة منبثقة عن السّلطة التوأصليّة للمواطنين، ويجب أن تكون هذه الأخيرة مرتبطة بإجراءات ديمقراطيّة توفر شروطاً خاصة للحوار والتواصل.

2- وحينما يتعهد البرلمان بمسؤوليّة تشريع القوانين، فإنّ توزيع مهام التشريع والانجاز للقوانين تعبر عنه السّلطة القضائية المستقلة، ويرتبط ذلك بمبدأ ضمان الحصانة القانونيّة الفرديّة التي يتمتع بها كل فرد قانونيّ يستطيع إملاء أو تقديم إدعاءات قانونيّة فرديّة، ولمّا كانتْ السّلطة القضائيّة يمكن أنْ تتطلب توجيه الحكومة وتحريكها، وعلى سبيل المثال في فرض العقوبات، فإنّ مبدأ تعهدها الخاص بالقانون يُعد أمراً أساسياً في الدولة القانونيّة- التشاوريّة.

3- إنّ مبدأ حكم القانون، أي تعهد الحكومة بالإذعان للقوانين أو تنفيذها، غرضه إلصاق السّلطة الحكوميّة (الإداريّة) بالمواطنين، بوصفهم سلطة توأصليّة، تتدخل عن طريق السّلطة التشريعيّة للبرلمان.

4- يجب أنْ يضاف مبدأ فصل الدولة عن المجتمع، وليس ذلك بالمعنى الليبرالي لفصل الدولة المسؤولة عن الأمن والنظام العام عن مجتمع الأفراد المتنافسين اقتصاديّاً، أو التجمعات ذات النفوذ، بل إنّ يفكر فيه هابرماس هو بناء مجتمع مدنيّ حر تتوحد فيه الحرية والتعدديّة، ويرتبط بمستقبل سياسيّ حر، ويشكل ميداناَ شعبياً غير رسمي يسيطر على مؤسسات الدولة.

- المواطنة والدولة ما بعد القوميّة:

إن النتيجة المتوخاة من الديمقراطيّة التشاوريّة، وكما أسلفنا، تتجلى بوضوح في "ما يعبِّر عنه هابرماس بمقولة (المواطنة الدستوريّة)، أي انسجام أفراد المجتمع السّياسيّ مع المبادئ القانونيّة ذات الأهداف الكونيّة، ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطيّة والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان.... التي هي مبادئ مؤسسة لدولة القانون الديمقراطيّة الحديثة. وإنّ غرض هابرماس هو بلورة مفهوم المواطنة

الديمقراطيّة المبنيّة على القانون، في مقابل المفهوم القومي أو العرقي للمواطنة، أي التماهي مع أمة قومية تجمعها قِيمَ جماعيّة مشتركة. فليس للمواطنة الدستوريّة شروطاً قوميّة بالضرورة، وإنّما تتحدد وفق مبادئ معياريّة وأخلاقيّة شاملة، لا يمكن أنْ تُختزل في نص دستوري لدولة معينة".[539] هكذا يدخل هابرماس مشروعه في الديمقراطيّة إِلَى حيز العالميّة والكونيّة، محاولاً التأسيس له على فكرة النقاش، وإيتيقيته الترانسنتنداليّة، وتداوليته العامة، وبذلك، فإنّ الامكان النظري قائم من أجل تجاوز النموذج القومي أو الوطني للدولة، نحو مفهوم الدولة مابعد القوميّة أو العولمة بصورة جديدة تقوم على أرث كبير من اليونان إِلَى الفلسفة الحديثة.

وبما أنّ المواطنة تقوم على أربعة مبادئ هي[540]: الحقوق، والمسؤوليات أو الواجبات، والمشاركة، والهوية؛ فإنّ النموذج المطروح من قبل هابرماس، للإنتقال من حيز المواطنة القوميّة إِلَى العالميّة، يُعد تمثيلاً مناسباً وفي محله، إذ إنّ الحقوق والواجبات هما المبدآن الأوليان اللذان يتشكلان عنده بإطروحة حقوق الإنسان العالميّة، وبإضفاء مبدأ المشاركة يكون الوجه الآخر للنظرية قد اكتمل، لأنّ المشاركة على مختلف الصُعد، ولاسيّما السّياسيّة منها، تشكل لب وجوهر المواطنة الفعّالة.

يبقى موضوع الهوية الذي يشكل المبدأ الأخير، وهذا يمكن الكشف عنه عبر العموميّة القيميّة، والتي تحمل الهوية الإنسانيّة منطلقاً لها، ذلك لأنّ العالميّة أو الكونيّة بما تحمل من القيم العقلانيّة، التي من انجازاتها الحديثة: "الديمقراطيّة، واحترام حقوق الإنسان،... هذه القيم العالميّة والمحايدة أيديولوجياً، والمتحررة من كل لون طائفي أو عنصري، تكّون في حد ذاتها مشروع هوية مستقبليّة، هوية تنتمي إِلَى العقل"[541].

- الدين والدولة ومجتمع مابعد العَلمانيّة عند هابرماس:

يحاول هابرماس انجاز تصوراته في موضوع السّياسة الرئيس (الدولة) بطرحه إشكاليّة علاقة الدين بالدولة، ويناقشها في سياق تموضع الدين في المجتمع المعاصر الذي يحمل مشعل الحداثة لتنوير دربه.

تشكل الرؤية العقلانيّة للمجتمع المعاصر، لدى هابرماس، أساس الانتقال من نموذج الفكر القروسطي والأُصولي والعُنفي، مروراً بتجاوز العنف المضاد من السّياسة العَلمانيّة التي تهدف إِلَى الإقصاء والتهميش للفكر الدينيّ، إِلَى نظرية في المجتمع مابعد العَلمانيّ. أي أنّ مشروع الحداثة مشروع موجه بوجهتين: الأولى نحو عقلنة الدين، والثاني نحو إقلال تحجرية وتطرف العَلمنة، وما ذلك إلاّ تمهيداً للتنظير لفكرة التعايش في المجتمع مابعد العَلمانيّ.

ويتطلب لما سبق أنْ يؤدي الفكر الدينيّ ثلاث انجازات هي[542]:

1- يجب على الوعي الدينيّ أنْ يبذل مجهوداً ليتجاوز التفاوت المعرفي، الذي لابد أنْ يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأُخرى.
2- وعلى الوعي الدينيّ أنْ يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعيّ للمعرفة على العالم.
3- ولابد أنْ ينفتح الوعي الدينيّ على أولويات دولة الحق الدستوريّة، ففي كل مرة ينفجر فيها صراع جديد، لابد من متابعته في مراكز المجال العام الديمقراطيّ.

وبشأن امكانيّة دخول العَلمانيّين والدينيّين في حوار عقلاني ضمن ضوابط التواصل التي يطمح لها، يشير هابرماس إِلَى تساؤلات تمثل اختبار لامكانية حصول الحوار السليم ولوضع شروط تحكم الحوار وتوضيح قواعده وأسسه، هي:

1- هل أنّ العَلمانيّين قادرون على التسامح وإجراء حوار صادق مع الطرف الدينيّ بالرغم من أجيال عديدة مرتْ في ازدراء الدين؟
2- هل يستطيع العَلمانيّون أنْ يصدّقوا ويعتقدوا بأنّ كثير من ثوابت العَلمانيّة المفاهيميّة هي مدينة للدين بأصلها؟ وهل يستطيعون تقبل هذا الدَين علناً؟
3- هل أنّ الطرفين مستعدان للاعتراف بأنّ التسامح هو دائماً ذو اتجاهين؟ أي أنّه يجب على رجال الدين، ليس فيما بينهم فقط بل ومع الملحدين والعَلمانيّين، أنْ يدخلوا في حوار تسمه صفة التسامح، وبالعكس على العَلمانيّين أنْ لايقصوا المتدينيّن من الحوار، وذلك ما يؤيده هابرماس

بفكرته حول احترام المواطنين بعضهم لبعض، كأعضاء أحرار ومتساويين في المجتمع السّياسيّ الهادف للتواصل السليم.[543]

ويرى هابرماس في التسامح أساس الثقافة الديمقراطيّة الوطيد، وهو شارع ذو اتجاهين على الدوام: فالأمر لا يقتصر على ضرورة أن يتسامح المتدينون مع عقائد الآخرين، بما فيهم اللادينيّين والملحدين، بل من واجب العَلمانيّين أيضاً أنْ يحترموا قناعات المواطنين الذين يحفّزهم الإيمان الدينيّ. فمن غير الواقعيّ- بل من التحامُل- أنْ نتوقع من هؤلاء أنْ يتخلوا عن قناعاتهم العميقة لدى دخولهم المجال العام. والحل الأفضل هو أنْ نفكر في شيء شبيه بتلك المثاليّة الدينيّة التي بثّتْ الحياة في حركة الحقوق المدنيّة.[544]

ولذلك، يجب قبول التعدديّة من طرفي المعادلة: الدينيّن والعَلمانيّين، بذلك سينشأ التضامن بين السّياسة والدين والفلسفة عبر نموذج الديمقراطيّة التشاوريّة الكونيّة على الشكل الآتي:

1- إصلاح ذاتي للدين، ينتج القبول بالتعدديّة والانجاز العلمي.
2- امكانية رعاية النظام السّياسيّ التشاوري لامكانيات وفاعليات المجتمعات مابعد العَلمانيّة المتعددة، باسم الديمقراطيّة.
3- إصلاح فلسفيّ للمكتسب الدينيّ والسّياسيّ، بواسطة النقد لتأسيس تعدديّة عالميّة عقلانيّة.

الخاتمة

لابدَّ لنا، في نهاية مَطافٍ من الكشف والتحليل والتأطير لأهم حلقات الفلسفة السّياسيّة، عبر تاريخ الأفكار: بجزئيه الغربيِّ والشرقيِّ(الإسلاميّ)، أنْ نلمسَ ميكانزمات فلسفيّة تاريخيّة - سياسيّة، وأقصد بذلك وجود محركاتٍ حكمتْ الحركةَ الدائريّةَ لكلِّ حقبة من الحقب وكيف حصل الشرخ فيها لينفتح على أُفق جديد وحلقات أُخرى.

ويتجلى قولنا الآنف في: ميزة التحول من التفكير الأُسطوريّ الهوميروسيّ - الهزيوديّ لدى اليونان إلَى محاكمات فلسفيّة لمفاهيم السّياسة مع السفسطائيين، وانتقالة من ماهو متعالٍ إلَى ماهو محايثٌ في مابين الناس فقط، وليس مابين الناس ومافوقهم إلاّ خيطاً رفيعاً أبقاه "السفسطائيّ" بروتوغوراس في العناية عبر العقد الاجتماعيّ.

وما مجيءُ سقراط إلاّ ظهورٌ لأُفق آخرَ، أصبح معه الإنسان قاصدًا وساعيًّا نحو الكليِّ والفضيلة بدلَ القوةِ والنسبيِّ، ذلك المشروعُ الذي دفع بسببه سقراط حياتَه، فحاول افلاطون أن يتمِمَهُ، في منجزٍ فكريٍّ أخذ ثلاث قسماتٍ مرحليّةٍ واكبتْ تأليفَ كتبٍ ثلاثٍ: الجمهوريّة، والسّياسيّ، والقوانين، وذلك التحول المرحلي احتفظ بثيمة المثال، لكنه قلَّ بريقه كلما خطى أفلاطون في عمره قدمًا، لنكشف تمهيدًا فلسفيًا لاستعادة مسك الواقع وعدم مجانبته، فيظهر أرسطو وكأنَّه المجسدُ لتلك المهمة، بدراسة عن دساتير الدول -المدن، وتحليل لها ولواقع الأنظمة السّياسيّة القائمة وافتراض مايمكن، انطلاقًا، مما هو كائنٌ.

ثم التحول الآخرُ الذي ارتبط بماقدمه الرومان من إعلاء لشأن القانون والعدالة عبر مؤسساتهم الدستوريّة، وما تمخض عن واقعهم هذا من فكر تأسيسيٌ تارةً، وتعديليٌ اصلاحيٌ تارةً أُخرى، فجاء بوليب وشيشرون وسنيكا كمراجعين

لما لازم عملية الممارسة السّياسيّة من الحاكم والمحكوم، وتناوب في إلقاء اللوم وتشخيص الهفوات: بين ما جذره متعلق بالعوام والجماهير الرغويّة المنفلتة، وبين تهور الحاكم واستبداده وخروجه عن الصورة الجمهوريّة المبتغاة.

مع العصور الوسطى: كان هنالك مايُقرأ بوصفه تحوُّلاً، لكن، هل كان، ذلك، في مسار يجلب ميزةَ الإيجابِ أم يفارقُها؟ يرى الأغلبُ أنَّ العصورَ الوسطى قد أسهمتْ في قتل المركزيّة الإنسانيّة والحريّة المفارقة للإلهي أوالمتأطرة بحدوده؛ وذلك يجد سنده في ما سطره كلٌّ من أُوغسطين ومنْ ثَمَّ لطّف منه وعدَّلَ عليه توما الإكويني، بتهجينٍ لبعض مفردات الفكر الأرسطيّ، وذلك الحكم فيه الكثير من الصحة، فلقد كان الفعل السّياسيّ، دومًا، في مخيلتِهم قابعًا تحت العنايةِ، والغايةِ، والمسار التاريخيّ الذي تتضح محركاتُه ونهاياتُه مع وجودِ طيفِ المسيح وفكرتيِّ الفداءِ والخلاصِ.

لم يكن الخلاصُ الإلهيُّ نهايةَ الفعلِ السّياسيّ لدى الفلاسفة المسلمين، وذلك تحولٌ آخرُ يُنجزُ بمعيةِ التحوُّلِ السابق، ويوازيه في بعض الحقب الزمنيّة. إذ كانتْ مفردات السعادة والفضيلة والاسترشاد بالنصِّ أهمَّ ماحاولَ المسلمون أنْ يحاكوه في نظرياتهم السّياسيّة، بتوظيفٍ لمفاهيمَ فلسفيّةٍ يونانيّةٍ أفلاطونيّةٍ - أرسطيّةٍ في الغالب. إلاَّ أنَّهم كالمسيحيين لم يفارقوا الهَمَّ الأساسَ وهو النظرةُ من داخلِ الهويَّةِ إلَى الهويَّاتِ الأُخرى، وإنْ كانوا ينتجون خطابًا من المفترض به أنْ يكون كونيًّا إلاَّ أنَّه بالنتيجة كان مؤوَّلاً لأنْ يكونَ خطابَ هُويَّةٍ.

جاءتْ الحقبة التي سميَّتْ بالنهضة لتعلن عن استعادة مجد الإنسان والقطع مع سلطة الكنيسة والميتافيزيقا؛ فانعكس ذلك في فلسفة مكيافللي، على الرّغم من اهتمامه أيضًا بالحيّز القوميِّ أكثرَ من غيره، فتصوراتُه كانتْ نابعةً من واقعه المُزريّ في إيطاليا، فكان كلُّ مبلغه أنْ تتحققَ الوحدةُ لغرض تجاوز كلِّ التشظيات الفرعيَّةِ للسلطةِ، والحكمِ، والجيشِ، والشعب.

هذه الواقعيّةُ لم تكن بأفضلِ حالٍ مع العصر الحديث ومن واقعِ لمسَهُ توماس هوبز في انكلترا وعايش فيه سفكَ الدماءِ، والقتلَ، والتهجير، والترحالَ المذلَّ، فكان أنْ لازمه الخوفُ نشأةً، وممارسةً، وفكرًا، فتصوَّر الحالَ الطبيعيّ للإنسان

بدونِ النظامِ المدنيّ أو السّياسيّ، الحاكم بالقوة المطلقة، التي يتنازل لانشائها كلُّ المجتمعِ، حالَ حرب. هنا نجد أنَّ بداية التأسيس لعصر جديد دائماً ماترافقُ ذلك التصوُّرَ للواقع بأنَّه يجب أنْ يكون عنفيًّا، حربيًّا.

ومع لوك بدا الأمرُ أكثرَ فسحةً، مع استقرار الوضع السّياسيّ البريطانيّ نسبيًّا، للقول بنظام قانونيٍّ، وديمقراطيّ، وإمكان الليبراليّة بمختلف صنوفها: السّياسيّة، والاقتصاديّة، والدينيّة. ومن ثَمَّ مع روسو كان الأمرُ أشبَهَ بأحلامٍ يرادُ لها أنْ تتحققَ مع مجتمعٍ بدأ ينظمُ نفسَه بصورةٍ جيدة. ومع كانط كان لموضوع الحرب أنْ تجلّى مرَّةً أُخرى وعاد الخوفُ والتوجس ليهيمنَ على التفكير السّياسيّ للفلاسفة، واستجابة لكلِّ ذلك وجدنا نظريته في الحرب والسلام، والمواطنة الكونيّة وسيادة القانون. و لم يكن هيغل بعيدًا عن هذه الهموم المشتركة لفلاسفة العصر الحديث، فهو انعكاسٌ لواقعه المؤيد لواقع البطل المخلص بنابليون تارة، وبملك بروسيا تارةً أُخرى، وكل ذلك حاول أن يبرره عبر منظومة لم ينشأ أعقد منها في العصر الحديث فلسفيّا إلاّ أنّه ضمنها وأرغمها على أنْ تكون جزءًا من ماكنته. وأمَّا ماركس فلم يكن بأبعدَ حالاً ومقالاً عن أقرانه الغربيين، فقد لمس سوء أوضاع العمال وهيمنة البرجوازيين والرأسماليين على مقاليد السّلطة والعمل، وتبرير رجال الدين لهم وشرعنتهم لما ينجزونه من انتهاكٍ وتفاوُتٍ، وحيف، وظلم، فكان أنْ طرحَ رؤيتَه في الماديّة التاريخيَّة وضرورةِ النضالِ العماليّ لإلغاءِ الفوارقِ؛ وكشف زيف الدولة؛ ليعلن في ما بعد عن يوتوبيا المجتمع السعيد.

يلزم بعد المرور بهذه المنظومة الفلسفيّة – السّياسيّة أنْ نلحظ أنَّ الواقعيّة المفرطة مع مكيافللي قد انتهتْ بمثاليّة ويوتوبيا مفرطة مع ماركس على الرغم من إنجاز مشروعه وتصوراته على أُسس، حاول أنْ يسندها بالعلم، والحقائق التجريبيّة، وكذلك نكشف أنَّ محفز التفلسف في السّياسة لديهم كان واقعهم بما يتضمنه من الشدة والرخاء؛ لذلك هي ثيمة أُخرى تسمُ هذا المنجزَ.

مع الحقبة المعاصرة لم يختلف الأمر كثيرًا، فقد بدتْ الفلسفة السّياسيّة تأخذ دورها الذي ألمحنا له في مقدمة الكتاب وهو الدور اليوتوبيُّ الواقعيّ، بصورةٍ

واضحةٍ، مع دور المصالحة مع الواقع عبر القول بالأمل وإمكان التغيير. ويمكن أنْ نلمح منجز كارل بوبر في منهجه العقلانيّ النقديّ والهادف إلى المحافظة على المجتمع المفتوح والاكتساب من واقعيّته بشكل أفضل من الضياع في أوهام التاريخانيات والمجتمعات المغلقة، أنموذجاً لذلك. وكان لأحداث القرن العشرين السّياسيّة أنْ أطاحتْ بكثير من الآمالِ، والنظرياتِ، والفلسفاتِ؛ مما جعلها وكأنها كانتْ مشاريعَ قتلٍ، أو أحلامٍ لاواقعَ لها، في وسط هذا الجوّ الملَغَّمِ بالارتباكِ والضياعِ، كان لابدَّ من أنْ يُعَادَ السّياسيّ المؤسسُ فلسفيّاً، أو المُختَبَرُ عِبْرَ الفلسفةِ، فكانَ ما أنجزته حنّه آرنت في مقابل النازيّة والستالينيّة، وعمليات العنف والتصحر للإنسان المعاصر في اللاوعي والشر التافه، أنْ أعاد إمكان الممارسة السّياسيّة للسلطة عبر الشعب بمفارقتها للعنف، بتأسيسها على الحريَّة وإمكانات البدء من جديد دومًا. إنَّه ولادةٌ جديدةٌ، دومًا، وذلك الفعل السّياسيّ وممارسة السّلطة الشعبيّة.

لم يكن جون رولز ببعيد عن هَمِّ التشخيصِ، والنقد، والاصلاح، فكان على نظريته في العدالة، حسب تنبؤاته، أنْ تعيد وزن السلوك السّياسيّ والإنسانيّ برمته، عبر نوع من الكفالة للإنصاف، وعبر افتراضِ واقعٍ يتساوى فيه الجميعُ من أجلِ الجميع؛ لغرض صنعِ أُسسٍ، ومباديءَ هذه العدالةِ المنصفةِ للكلّ. وكان للوضع المقلق في العلاقات الدوليّة أن انعكسَ في نصِّ رولز في قانون الشعوب، فحاول أنْ يقلب المعادلةَ، والمبادرةَ من أيدي السّياسيّين الحاكمين إلَى الشعب المحكومين.

وذلك ما حاول هابرماس أنْ يطوره خارج منظومة رولز عبر مفهوم المواطنة الكونيّة، والدولة مابعد القوميّة، وهذه المشاريعُ لايمكنها أنْ تكونَ لولا تأسيسٌ فلسفيٌّ في الفعل التواصليِّ الحرِّ، المؤطرِ بقواعدَ أخلاقيّةٍ والمضمون بشرائعَ قانونيّةٍ، يُنتج معنى الكرامة، والحرية، والاستقلال، ثُمَّ يعيدُ إنتاجَ علاقةِ الكائن الإنسانيِّ بهويَّته مع الهويَّات الأُخرى من أجل تجاوُز ضيق الهوية نحو مجتمعٍ مابعد العَلمانيّ خالٍ من إكراهاتِ أيِّ طرفٍ من الدينيين، أو العلمانيين.

ومع الحقبة المعاصرة يمكن أنْ نمسك بخيط ناظم لسبل تفكيرهم في السّياسة، ولعله هو ثلاثيّة: الحرية، والعدالة، والكونيّة (أو العالميّة وما أفرزته من تحديات).

في نهاية صناعة هذا النصِّ وحياكتِه، آملُ أنْ أكونَ قد وُفِقْتُ لأنْ أضَعَ بين يدي القارىءِ مايسد حاجته ويُمَكِّنُه من أنْ يكون لديه رافدٌ معرفيٌّ مقبولٌ، وساندٌ، أو مفيدٌ في إطارٍ منهجيٍّ لمادة الفلسفة السّياسيّة.

الهوامش

(1) ينظر: انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، **من فلاسفة السّياسة في القرن العشرين**، ترجمة: نصّار عبد الله، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، مصر، 2012، ص19.

(2) ينظر: رايموند كارفيلد كيتيل، **العلوم السّياسيّة**، ج1، ترجمة: فاضل زكي محمد، مكتبة النهضة، بغداد، 1963، ص9.

(3) ينظر: "مقدمة" المحرران: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفلسفة السّياسيّة، ج1، من ثيوكيديديس حتى اسبينوزا**، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم امام عبد الفتاح امام، المشروع القومي للترجمة، مصر، 2005، ص19.

(4) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، **التفكير السّياسيّ والنظريّة السّياسيّة والمجتمع المدنيّ**، ترجمة وتقديم: ربيع وهبة، المشروع القومي للترجمة، مصر، 2010، ص35-37.

(5) ينظر: يوجين ف. ميلر، "ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السّياسيّة"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **أعلام الفلسفة المعاصرة**، تحرير: انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، ترجمة ودراسة: نصّار عبد الله، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1996، ص62.

(6) ينظر: غيوم سيبرتان بلان، **الفلسفة السّياسيّة في القرن التاسع عشر والعشرين**، ترجمة: عز الدين الخطابيّ، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2011، ط1، ص25-26.

(7) ينظر: مجموعة مؤلفين، **دليل اكسفورد للفلسفة**، تحرير: تد هوندريتش، ج1، ترجمة: نجيب الحصاديّ، تحرير الترجمة: منصور محمد البابور ومحمد حسن ابو بكر، مراجعة عبد القادر الطلحي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ب.ت وط -، ص493.

(8) ينظر: جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص85-90.

(9) ينظر: جبران مسعود، **الرائد: معجم لغوي عصري**، دار العلم للملايين، ط7، 1992، ص425.

(10) خليل أحمد خليل (إعداد)، **معجم المصطلحات السّياسيّة والدبلوماسيّة**، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1999، ص112.

(11) ينظر: بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى، **مباديء العلوم السّياسيّة**، مكتبة الانجلو المصريّة، ط1، 1962-1963، ص16.

(12) ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج7، دار صادر، بيروت، ط4، 2005، ص230.

(13) ينظر: مجموعة مؤلفين، **معجم العلوم الإنسانيّة**، إشراف: جان فرانسوا دورتيه، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر وكلمة، بيروت وابو ظبي، ط1، 2009، ص477.
(14) المرجع نفسه، ص90.
(15) هارولد لاسكي، **الدولة في النظريّة والتطبيق**، ترجمة: كامل زهيري وأحمد غنيم، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1963، ص41.
(16) المرجع نفسه، ص76.
(17) ينظر: مجموعة مؤلفين، **مفردات الفلسفة الأوربيّة: الفلسفة السّياسيّة**، أشراف علي بنمخلوف ومحمد جنجار، المركز الثقافي العربيّ، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2012، 63.
(18) ينظر: عدنان السيد حسين، **تطور الفكر السّياسيّ**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2009 ص48.
(19) مجموعة مؤلفين، **التحليل الثقافي**، (مجموعة مترجمين) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2008، ص81.
(20) ينظر: مجموعة مؤلفين، **معجم العلوم الإنسانيّة**، ص1022.
(21) ينظر: يورغن هابرماس، **الحداثة وخطابها السّياسيّ**، ترجمة: جورج تامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار، بيروت، ط1، 2002، ص189.
(22) ينظر: فؤاد زكريا، **دراسة لجمهوريّة أفلاطون**، وزارة الثقافة المصرية - دار الكتاب العربيّ، 1967، ص85
(23) ينظر: ايريك كيسلاسي، **الديمقراطيّة والمساواة**، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2006، ص116.
(24) ينظر: أحمد جمال الظاهر، **دراسات في الفلسفة السّياسيّة**، مكتبة الكندي، اربد، ط1، 1988، ص182-183.
(25) أحمد جمال الظاهر، **دراسات في الفلسفة السّياسيّة**، ص237.
(26) خليل أحمد خليل (إعداد)، **معجم المصطلحات السّياسيّة والدبلوماسية**، ص91
(27) ينظر: أرسطو طاليس، **السّياسة**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، ط1، 2009، 340-344.
(28) ينظر: المرجع نفسه، ص11.
(29) ينظر: ريديكوب، فيرن نيوفيلد، **من العنف إلى التراحم**، ترجمة: سهيل نجم ومصطفى ناصر، ط1، دار الرواسم، بغداد، 2012، ص179-180.
(30) حنّه آرنت، **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1992، ط1، ص71.
(31) ينظر: المصدر نفسه، ص40-41.
(32) ينظر: المصدر نفسه، ص47.

(33) ينظر: إيزاك، جيفري سي، «نقاد الشمولية»، في كتاب: مجموعة مـؤلفين، **الفكـر السّياسيّ في القرن العشرين**، تيرنس بول وريتشارد بيللامي (تحرير)، ترجمـة: مـي مقلد ومراجعة طلعت الشايب، ط1، المركـز القـومي للترجمـة، القـاهرة، 2009، ص256.

(34) حنّه آرنت، **أُسس التوتاليتارية**، ترجمة: انطوان ابو زيد، دار السـاقي، بـيروت، ط1، 1993، ص16.

(35) ينظر: مجموعة مـؤلفين، **مفـردات الفلسـفة الأوربيّـة: الفلسـفة السّياسـيّة**، ص220.

(36) ينظر: رجب بودبوس، مقدمته لكتاب: جورج بوردو، **الليبرالية**، ترجمة وتقديم: رجب بودبوس، دار الاصالة والمعاصرة، ليبيا، 2009، ص24.

(37) عدنان السيد حسين، **تطور الفكر السّياسيّ**، ص202.

(38) ينظر: يورغن هابرماس، **بعد ماركس**، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، دمشـق، ط1، 2002، ص200

(39) ينظر: عدنان السيد حسين، **تطور الفكر السّياسيّ**، ص153.

(40) ينظر: أحمد جمال الظاهر، **دراسات في الفلسفة السّياسيّة**، ص 196-197.

(41) فالح عبد الجبار، **محاضرات في النظرية الاجتماعيّة**، معهد الدراسات الاسـتراتيجية - بيروت، بتاريخ 11-6-2008.

(42) ينظر: بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى، **مباديء العلوم السّياسيّة**، ص37.

(43) ينظر: المرجع نفسه، ص39-40.

(44) ينظر: المرجع نفسه، ص42.

(45) ينظر: المرجع نفسه، ص43-44.

(46) ينظر: عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، **اشكالية السّـلطة: تـاملات في العقـل الشرقي القديم والإسلاميّ الوسيط**، دار الشؤون الثقافيـة، بغـداد -العـراق، ط1، 2005، ص57-58.

(47) ينظر: المرجع نفسه، ص62-63.

(48) ينظر: المرجع نفسه، ص72-73.

(49) ينظر: محمد فهمي القيسي، **تداول السّلطة في العراق القديم**، دار تموز، سوريا، ط1، 2011، ص276-277.

(50) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، الـدار العالميّـة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1987، ص11.

(51) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، **تاريخ الأفكار السّياسـيّة**، الاهليـة للنشـر والتوزيع، بيروت، 1993، ص17.

(52) ينظر: ديفيد جونستون، **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة: مصطفى ناصر، سلسلة عـالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 2011، ص56.

(53) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إِلَى القومية**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2006، ص20 و22.

(54) ينظر: جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، الكتاب الأول، ترجمة: حسن جلال العروسي، وتصدير عبد الرزاق السنهوري، ومراجعة عثمان خليل، دار المعارف بمصر، 1954، ص23-25.

(55) من أهم شخصياتهم: بروتوغوراس، وجورجياس، وثراسيّماكوس وكالكيز وكريتياس وبولوس وغيرهم الكثير.

(56) ينظر: جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، ج1، ص32.

(57) ينظر: المرجع نفسه، ص36.

(58) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إِلَى القومية**، ص29.

(59) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص24-25.

(60) ينظر: المرجع نفسه، ص25.

(61) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إِلَى القومية**، ص31.

(62) ينظر: ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، ترجمة: عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2005، ص85.

(63) المرجع نفسه والصفحة.

(64) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إِلَى القومية**، ص32.

(65) ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، ص84.

(66) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص18-19.

(67) ينظر: جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، ج1، ص39-40.

(68) ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1936، ص68.

(69) ينظر: ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، ص93-94.

(70) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، **التفكير السّياسيّ والنظرية السّياسيّة والمجتمع المدنيّ**، ص38.

(71) ينظر: "مقدمة" المحرران: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفلسفة السّياسيّة**، ج1، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص23-24.

(72) جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إِلَى القومية**، ص34.

(73) عبد الرحمن بدوي، **أفلاطون**، وكالة المطبوعات- الكويت، دار القلم - بيروت، 1979، ص217.

(74) ينظر: أحمد امين وزكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانيّة**، مطبعة دار الكتب المصرية، 1935، ص140.

(75) وهنالك تقسيم أدق يقول بالجانب العاقل واللاعاقل، وذلك ماسنبينه تبعاً، لكنه لــن يخرج عن هذه القوى.
(76) ينظر: فؤاد زكريا، **دراسة لجمهوريّة أفلاطون**، ص85.
(77) جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إلَى القومية**، ص41.
(78) جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، الكتاب الأول، ص65.
(79) ينظر: ا. هـــ آرمسترونغ، **مدخل إلَى الفلسفة القديمة**، ترجمة: سعيد الغانمي، كلمـــة والمركز الثقافي، ابو ظبـــي وبيروت، 2009، ص93.
(80) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، **التفكير السّياسيّ والنظرية السّياسيّة والمجتمع المدنيّ**، ص91.
(81) ابن رشد، **تلخيص السّياسة**، نقله إلَى العربيّة وحققه وعلق عليه وقدم له: حسن مجيد العبيدي، دار الفرقد، سوريا، ط2، 2011، ص174.
(82) ينظر، عبد الرحمن بدوي، **أفلاطون**، ص218.
(83) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، **التفكير السّياسيّ والنظرية السّياسيّة والمجتمع المدنيّ**، ص93-94.
(84) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إلَى القومية**، ص44-45.
(85) ينظر: المرجع نفسه، 45-46.
(86) ا. هـــ آرمسترونغ، **مدخل إلَى الفلسفة القديمة**، ص93.
(87) ينظر: ليو شتراوس، "فلاطون" ضمن كتاب: مجموعـــة مـــؤلفين، **تـــاريخ الفلســـفة السّياسيّة**، ج1، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص101.
(88) ينظر: أفلاطون، **رجل الدولة**، نقله إلَى العربيّة: اديب نصور، دار بيروت ودار صادر، بيروت، 1959، ص69-70.
(89) ينظر: المصدر نفسه، ص89-90.
(90) المصدر نفسه، ص99.
(91) ينظر: المصدر نفسه، ص104.
(92) ينظر: المصدر نفسه، ص93-95.
(93) ينظر: المصدر نفسه، ص96.
(94) ينظر: المصدر نفسه، ص98.
(95) ينظر: المصدر نفسه، ص116-117.
(96) المصدر نفسه، ص122.
(97) ينظر: المصدر نفسه، ص133.
(98) المصدر نفسه، ص134.
(99) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إلَى القومية**، ص51.
(100) ينظر: عبد الرحمن بدوي، **أفلاطون**، ص224-225.
وينظر: أحمد امين وزكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانيّة**، ص143.

(101) جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إلَى القومية**، ص54.
(102) ينظر: المرجع نفسه، ص55.
(103) ينظر: جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، الكتاب الأول، ص98.
(104) ينظر: المرجع نفسه، ص96.
(105) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إلَى القومية**، ص59.
(106) ينظر: جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، الكتاب الأول، ص99.
(107) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إلَى القومية**، ص56.
(108) المرجع نفسه والصفحة.
(109) ينظر: المرجع نفسه والصفحة.
(110) المرجع نفسه، ص56-57.
(111) ينظر: ثروت بدوي، **أصول الفكر السّياسيّ والنظريات والمذاهب السّياسيّة الكبرى**، دار النهضة العربيّة، مصر، 1967، ص73.
(112) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، **تاريخ الأفكار السّياسيّة**، ص54.
(113) ينظر: المرجع نفسه، **ص**52
(114) ينظر: فرانسيس وولف، **أرسطو والسّياسة**، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص24.
(115) ينظر: ثروت بدوي، **أصول الفكر السّياسيّ والنظريات والمذاهب السّياسيّة الكبرى**، ص75.
(116) ينظر: ا. هـ آرمسترونغ، **مدخل إلَى الفلسفة القديمة**، ص152.
(117) المرجع نفسه، ص149.
(118) ينظر: ثروت بدوي، **أصول الفكر السّياسيّ والنظريات والمذاهب السّياسيّة الكبرى**، ص76.
(119) أرسطو طاليس، **السّياسة**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، ط1، 2009، ص211-212.
(120) ينظر: عبد الرضا الطعان وعامر الفياض وعلي عباس، **اشكالية السّلطة في تأملات العقل الغربيّ عبر العصور**، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة، بغداد - العراق، ط1، 2011، ص76.
(121) أرسطو طاليس، **السّياسة**، ص189.
(122) المصدر نفسه، ص213.
(123) ينظر: المصدر نفسه، ص190.
(124) المصدر نفسه، ص195.
(125) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إلَى القومية**، ص84
(126) كارنز لورد "أرسطو" ضمن كتاب: **تاريخ الفلسفة السّياسيّة، ج1، من ثيوكيديديس حتى اسبينوزا**، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ترجمة: محمود

أحمد سيد ومراجعة وتقديم امام عبدالفتاح امام، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005، ص195.

(127) جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إلَى القومية**، ، ص85.

(128) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، **التفكير السّياسيّ والنَظرية السّياسيّة والمجتمع المدني**، ص127.

(129) ينظر: أرسطو طاليس، **السّياسة**، ص206.

(130) ينظر: المصدر نفسه، ص207-209.

(131) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، **اشكالية السّلطة: تاملات في العقل الشرقي القديم والإسلاميّ الوسيط**، ص83.

(132) ينظر: ثروت بدوي، **أصول الفكر السّياسيّ والنظريات والمذاهب السّياسيّة الكبرى**، ص83-84.

(133) ينظر: عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، **اشكالية السّلطة: تاملات في العقل الشرقي القديم والإسلاميّ الوسيط**، 86-87.

(134) ينظر: ثروت بدوي، **أصول الفكر السّياسيّ والنظريات والمذاهب السّياسيّة الكبرى**، ص91-95.

(135) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، **تاريخ الأفكار السّياسيّة**، ص71.

(136) هنالك اختلاف كبير في تحديد سنة ولادة ووفاة بوليب، أو بوليبوس، فهنالك من يرى أنه ولد في 200 ق.م، وآخر يرى 203 ق.ب، وغيرهما 205ق.م، وهنالك من حدد وفاته بـــ 124 أو 125 ق.م. كما مع شوفاليه وتوشار وآخرين.
بينما اخترنا نحن هذا التاريخ (208-126 ق.م.) اعتماداً على ما أورده ول يدورانت في موسوعته الكبيرة: **قصة الحضارة**، الجزء الثالث من المجلد الثاني، ترجمة: محمد بدران، لجنة التاليف والترجمة والنشر، ط3، 1973، ص110-11.

(137) ينظر: المرجع نفسه، ص72.

(138) ينظر: احسان الملائكة، **أعلام الكتاب الاغريق والرومان**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2001، ص215.

(139) ينظر: جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، الكتاب الثاني، ص226.

(140) ينظر مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، **تاريخ الأفكار السّياسيّة**، ص73.

(141) ينظر: ثروت بدوي، **أصول الفكر السّياسيّ والنظريات والمذاهب السّياسيّة الكبرى**، ص98.

(142) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص60.

(143) ينظر: المرجع نفسه، ص60-61.

(144) جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إلَى القومية**، ص127.

(145) ينظر: المرجع نفسه، ص128.

(146) ينظر: المرجع نفسه، ص128-129.

(147) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، **اشكالية السّلطة: تاملات في العقل الشرقي القديم والإسلاميّ الوسيط**، ص124-125.

(148) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص410.

(149) ينظر: ا. هـ آرمسترونغ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، ص206.

(150) ينظر، بول لوران اسون، "شيشرون: في الجمهوريّة"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **معجم المؤلفات السّياسيّة**، تحرير: فرنسوا شاتليه واوليفيه دوهاميل وايفيلين بيزيه، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، الشبكة العربيّة للابحاث والنشر والمؤسسة العربيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2013، ص634-635.

(151) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص65.

(152) بدوي، **أصول الفكر السّياسيّ والنظريات والمذاهب السّياسيّة الكبرى**، ص100.

(153) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، **التفكير السّياسيّ والنظرية السّياسيّة والمجتمع المدنيّ**، ص156.

(154) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، **اشكالية السّلطة: تاملات في العقل الشرقي القديم والإسلاميّ الوسيط**، ص129.

(155) ينظر: المرجع نفسه، ص131.

(156) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، **تاريخ الأفكار السّياسيّة**، ص79.

(157) جيمس هولتون، "ماركيوس تولوس شيشرون" ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفلسفة السّياسيّة، ج1، من ثيوكيديديس حتى اسبينوزا**، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص245.

(158) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، **معجم الفلاسفة**، ص370-371.

(159) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إلى القومية**، ص136.

(160) ينظر: المرجع نفسه، ص136-137.

(161) ينظر: جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، الكتاب الثاني، ص261.

(162) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، **معجم الفلاسفة**، ص371-372.

(163) ينظر المرجع نفسه، ص372.

(164) Seneca,"On Tranquility" in: Moses Hadas, ed.,Essential works of stoicism, Library of Basic Ideas (Newyork; Bantam Books, 1961), p.79.
نقلا عن: جون اهرنبرغ، **المجتمع المدنيّ: التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة: علي حاكم وحسن ناظم، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص61.

(165) ينظر: جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، الكتاب الثاني، ص259-260.

(166) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص73.

(167) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، **اشكالية السّلطة: تاملات في العقل الشرقي القديم والإسلاميّ الوسيط**، ص134.

(168) ينظر: ثروت بدوي، **أصول الفكر السّياسيّ والنظريات والمذاهب السّياسيّة الكبرى**، ص106-110.

(169) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، **معجم الفلاسفة**، ص117-120.

(170) ينظر: اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة (ج2): الفلسفة الهلنسيّة والرومانيّة**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988، ص319.

(171) ينظر: المرجع نفسه، ص321-322.

(172) ينظر: ارنست فورتن، "أوغسطين"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفلسفة السّياسيّة، ج1، من ثيوكيديديس حتى اسبينوزا**، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص263-264.

(173) ينظر: ميشيل فيدو، "أوغسطين: مدينة الله"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **معجم المؤلفات السّياسيّة**، تحرير: فرنسوا شاتليه واوليفيه دوهاميل وايفيلين بيزيه، ص111.

(174) ينظر: جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، الكتاب الثاني، ص275-276.

(175) ينظر: المرجع نفسه، ص277-278.

(176) ينظر: ارنست فورتن، "أوغسطين"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفلسفة السّياسيّة، ج1، من ثيوكيديديس حتى اسبينوزا**، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص289.

(177) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، **اشكالية السّلطة: تاملات في العقل الشرقي القديم والإسلاميّ الوسيط**، ص174.

(178) ينظر: جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، الكتاب الثاني، ص275.

(179) ينظر: المرجع نفسه، ص279.

(180) ينظر: جان كلود فريس، **القديس أوغسطين**، ترجمة: عفيف رزق، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ب.ت، ص70-71.

(181) المرجع نفسه، ص73.

(182) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص102.

(183) ينظر: عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، **اشكالية السّلطة: تاملات في العقل الشرقي القديم والإسلاميّ الوسيط**، ص186.

(184) المرجع نفسه، ص187.

(185) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، **تاريخ الأفكار السّياسيّة**، ص108.

(186) ينظر: اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة (ج3): العصر الوسيط والنهضة**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988، ص149.

(187) جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، الكتاب الثاني، ص356-358.

(188) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، **تاريخ الأفكار السّياسيّة**، ص109-110.

(189) جورج سباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، الكتاب الثاني، ص352-353.

(190) ينظر: المرجع نفسه، ص352-354.

(191) ريتشارد تارنس، **آلام العقل الغربيّ: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم**، نقله إلى العربيّة: فاضل جتكر، العبيكان، كلمة، السعوديّة والامارات، ط1، 2010، ص218-219.

(192) ينظر: اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة** (ج3): **العصر الوسيط والنهضة**، 195-196.

(193) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، **تاريخ الأفكار السّياسيّة**، ص108.

(194) ينظر: المرجع نفسه، ص111-112.

(195) ينظر: محمد علي ابو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام: المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلاميّة**، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط2، 1973، ص232-236.

(196) حسن مجيد العبيدي، **آراء أهل المينة الفاضلة للفارابيّ**، المركز العلمي العراقي، بغداد، دار ومكتبة بصائر، بيروت، ط1، 2010، ص9.

(197) ابو نصر الفارابيّ، **التنبيه على سبيل السعادة**، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1987، ص75-77.

(198) ابو نصر الفارابيّ، **كتاب السّياسة المدنيّة: الملقب بمباديء الموجودات**، حققه وقدم له وعلق عليه: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، ص69-70.

(199) المصدر نفسه، ص70.

(200) المصدر نفسه، ص77.

(201) حسن مجيد العبيدي، **آراء أهل المينة الفاضلة للفارابيّ**، ص29.

(202) المرجع نفسه، ص30.

(203) ابو نصر الفارابيّ، **كتاب السّياسة المدنيّة: الملقب بمباديء الموجودات**، ص79.

(204) ابو نصر الفارابيّ، **آراء اهل المدينة الفاضلة**، منشورات الجمل، بغداد -بيروت، ط1، 2014، ص102.

(205) علي عبد الواحد وافي، **المدينة الفاضلة للفارابيّ**، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ب.ت، ص57.

(206) ينظر: ابو نصر الفارابيّ، **آراء اهل المدينة الفاضلة**، ص103-104.

(207) ينظر: المصدر نفسه، ص105.

(208) ينظر: المصدر نفسه، ص103-106.

(209) امام عبد الفتاح امام، **الأخلاق والسّياسة: دراسة في فلسفة الحكم**، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص209.

(210) ينظر: ابو نصر الفارابيّ، **آراء اهل المدينة الفاضلة**، ، ص107-109.

(211) ينظر: هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، راجعه وقدم له موسى الصدر، منشورات عويدات، بيروت، 2004، ص268-269.

(212) علي عباس مراد، **جدلية الدين والسّياسة في الفلسفة الإسلاميّة: دولة الشريعة عند ابن سينا**، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية - ناشرون، الجزائر ولبنان، ط1، 2013، ص125.

(213) ابن سينا، **الالهيات من كتاب الشفاء**، تحقيق: حسن زاده املي، مركز النشر التـابع لمكتب الاعلام الإسلاميّ، قم، ط1، 1418 ق-هـ، ص487-488.

(214) ينظر: المصدر نفسه، ص480.

(215) المصدر نفسه، ص496.

(216) ينظر: المصدر نفسه، ص496-498.

(217) المصدر نفسه، ص5050.

(218) ينظر: ت.ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، نقله إِلَى العربيّة: محمد عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938، ص178-179.

(219) ينظر: محمد علي ابو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفيّ في الاسلام: المقـدمات وعلـم الكلام والفلسفة الإسلاميّة**، ص281.

(220) ابن سينا، **رسالة المغربان: أو الموجز في الحكمة العمليّة**، ملحق بكتاب علي عبـاس مراد، **جدلية الدين والسّياسة في الفلسفة الإسلاميّة: دولة الشريعة عند ابن سينا**، ص307.

(221) ابن سينا، **رسالة المغربان: أو الموجز في الحكمة العمليّة**، ص309.

(222) ابن سينا، **الالهيات من كتاب الشفاء**، ص491.

(223) المصدر نفسه، 502.

(224) المصدر نفسه، ص503.

(225) ينظر: المصدر نفسه، ص502-503.

(226) ستيفن ديلو وتيموثي ديل، **التفكير السّياسيّ والنظرية السّياسيّة والمجتمـع المـدنيّ**، ص201-202.

(227) ابن سينا، **الالهيات من كتاب الشفاء**، ص507-508.

(228) المصدر نفسه، ص506.

(229) ينظر: جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربيّة**، الشركة العالميّة للكتاب، بـيروت، ط3، 1995، ص543-553.

(230) ينظر: انعام الجندي، **دارسات في الفلسفة اليونانيّة والعربيّة**، مؤسسة الشرق الاوسط للطباعة والنشر، بيروت، ب.ت، ص200.

(231) ابن خلدون، **المقدمة: أو كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ج1، دار احياء التراث العـربيّ، بيروت، ط1، 1999، ص35.

(232) ينظر: محمد المزوغي، "ابن خلدون والفلسفة: تقييم نقدي"، ضمن كتاب: مجموعـة مؤلفين، **فكر ابن خلدون: الحداثة والحضارة والهيمنة**، مركز دراسـات الوحـدة العربيّة، بيروت، ط1، 2007، ص42.

(233) ابن خلدون، **المقدمة**، ج2، ص514.

(234) المصدر نفسه، ص519.

(235) المصدر نفسه، **ج1**، ص41-42.

(236) المصدر نفسه، ص42.

(237) المصدر نفسه، ص82.

(238) ينظر: حسن مجيد العبيدي، ، **جغرافية التفلسف: دراسة لاثر المناخ في المواقف الأخلاقيّة للإنسان وإنتاجه للفكر عند الفلاسفة اليونان والعرب المسلمين**، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 2011، ص176.

(239) ينظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ج1، ص127-128.

(240) المصدر نفسه، ص128.

(241) المصدر نفسه، **ص**132.

(242) ينظر: المصدر نفسه، ص132.

(243) ينظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ص149-151.

(244) المصدر نفسه والصفحة.

(245) ينظر: المصدر نفسه والصفحة.

(246) المصدر نفسه، ص170.

(247) ينظر: المصدر نفسه، ص170-171.

(248) ينظر: المصدر نفسه، ص174-175.

(249) ينظر: المصدر نفسه، ص175-176.

(250) ينظر: ثروت بدوي، **أصول الفكر السّياسيّ والنظريات والمذاهب السّياسيّة الكبرى**، ص129-130.

(251) ينظر: المرجع نفسه، ص133.

(252) ينظر: كريستيان غاوس، مقدمة كتاب: نيقولا مكيافللي، **الأمير**، الدار الجماهيريّة للنشر والتوزيع والاعلان- دار الآفاق الجديدة، ليبيا- المغرب، ط19، 1991، ص20-21.

(253) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، **تاريخ الأفكار السّياسيّة**، ص124-126.

(254) ينظر: امام عبد الفتاح امام، **الأخلاق والسّياسة: دراسة في فلسفة الحكم**، ص250.

(255) ينظر: المرجع نفسه، ص124.

(256) ينظر: وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة: محمود سيد أحمد، وتقديم ومراجعة: امام عبد الفتاح امام، التنوير، بيروت، ط1، 2010، ص49-50.

(257) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ: من المدينة إِلَى القومية**، ص237-239.

(258) ينظر: المرجع نفسه، ص243-244.

(259) ينظر: المرجع نفسه، ص244-245.

(260) ينظر: نيقولا مكيافللي، **الأمير**، ص140.

(261) المصدر نفسه، ص146.

(262) ينظر: المصدر نفسه، ص147.

(263) ينظر: المصدر نفسه، ص147-148.
(264) ينظر: المصدر نفسه، ص152.
(265) ينظر: المصدر نفسه، ص175.
(266) ينظر: المصدر نفسه، ص176.
(267) ينظر: المصدر نفسه، ص178.
(268) ينظر: المصدر نفسه، ص179.
(269) ينظر: المصدر نفسه، ص185.
(270) ينظر: المصدر نفسه، ص199.
(271) ينظر: المصدر نفسه، ص54.
(272) ينظر: فاروق سعد، "تراث الفكر السّياسيّ قبل الامير وبعده"، ملحق بكتاب: **مكيافللي، الأمير**، ص249.
(273) ينظر: ديريك هيتر، **تاريخ موجز للمواطنيّة**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2007، ص90.
(274) برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربيّة: الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة**، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2011، ص28.
(275) ينظر: المرجع نفسه والصفحة.
(276) ينظر: المرجع نفسه، ص31-33.
(277) جون اهرنبرغ، **المجتمع المدنيّ.. التاريخ النقدي للفكرة**، ص169.
(278) كارنز لورد، "أرسطو"، ضمن كتاب: **مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السّياسيّة ج1**، تحرير ليو شتراوس وجوزيف كروسبي، ص199-200.
(279) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص204.
(280) ينظر: مكيافللي: **الأمير**، ص131.
(281) ينظر: ميشيل سينيلار، **المكيافيلية وداعي المصلحة العليا**، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2، 2002، ص47.
(282) ينظر: مكيافللي، **الأمير**، عن الحظ ص195، وعن الضرورة نصوص كثيرة منها: ص187.
(283) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ من المدينة الدولة إِلَى الدولة القومية**، ص237.
(284) ينظر: عبد الرضا الطعان، **تاريخ الفكر السّياسيّ الحديث**، جامعة بغداد - كلية العلوم السّياسيّة، ب.ت، ص32.
(*) **اللوثيان أو الليفيثان Leviathan**: وهو اسم لكتاب هوبز، واللفظ بالأصل بمعنى الوحش البحري أو **التنين** الذي له أكثر من ذراع، وقد ورد ذكره في التوراة، وهو عند هوبز بمعنى الدولة أو الجمهوريّة.
(285) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، **معجم الفلاسفة**، ص7080709.

(286) لورانس بيرنـــز، "توماس هوبز" ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **تـــاريخ الفلســـفة السّياسيّة**، ج1، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص573.

(287) توماس هوبز، **اللفياثان**: **الأُصول الطبيعيّة والسّياسيّة لسلطة الدولة**، ترجمة: ديانـــا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، الفارابيّ وكلمة، لبنان والامارات، ط1، 2011، ص132.

(288) المصدر نفسه، ص133.

(289) ينظر: المصدر نفسه، ص134.

(290) المصدر نفسه والصفحة.

(291) ينظر: المصدر نفسه، ص136.

(292) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(293) ينظر: المصدر نفسه، ص137-139.

(294) ينظر: المصدر نفسه، ص140-141.

(295) ينظر: المصدر نفسه، ص151.

(296) ينظر: المصدر نفسه، 158.

(297) ينظر: المصدر نفسه، ص158-159.

(298) ينظر: المصدر نفسه، ص59.

(299) ينظر: المصدر نفسه، ص159.

(300) ينظر: المصدر نفسه، ص159.

(301) ينظر: المصدر نفسه، ص160.

(302) ينظر: المصدر نفسه، ص176.

(303) المصدر نفسه، 179-180.

(304) ينظر: المصدر نفسه، 181.

(305) ينظر: جون اهرنبرغ، **المجتمع المدنيّ**: **التاريخ النقدي للفكرة**، ص158.

(306) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السّياسيّ من المدينة الدولة إِلَـــى الدولـــة القومية**، ص328.

(307) المرجع نفسه: ص327.

(308) المرجع نفسه، ص154-155.

(309) لورانس بيرنـــز، "توماس هوبز" ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **تـــاريخ الفلســـفة السّياسيّة**، ج1، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص592.

(310) مارسيل بريليو وجورج ليسيكيه، **تاريخ الأفكار السّياسيّة**، ص260-261.

(311) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز.. فيلسوف العقلانيّة**، دار الثقافة للنشـــر والتوزيع، مصر، 1985، ص428-429.

(312) جورج هـــ. ساباين، **تطور الفكر السّياسيّ**، الكتاب الثالث، ص641.

(313) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، **معجم الفلاسفة**، ص598-599.

(314) ينظر: روبرت أ. جولدون، "جون لوك"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفلسفة السّياسيّة**، ج2، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص7.

(315) مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص295.

(316) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص297.

(317) جون لوك، **في الحكم المدنيّ**، نقله إلى العربيّة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص139.

(318) المصدر نفسه، ص140.

(319) ينظر: المصدر نفسه، ص141.

(320) ينظر: المصدر نفسه، ص144-145.

(321) ينظر: روبرت أ. جولدون، "جون لوك"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفلسفة السّياسيّة**، ج2، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص20.

(322) جون لوك، **في الحكم المدنيّ**، ص145.

(323) المصدر نفسه، ص146.

(324) المصدر نفسه، ص157-158.

(325) المصدر نفسه، ص163-164.

(326) المصدر نفسه، ص188.

(327) المصدر نفسه، ص195.

(328) المصدر نفسه، ص211.

(329) ينظر: المصدر نفسه، ص212-213.

(330) المصدر نفسه، ص215.

(331) ينظر: المصدر نفسه، ص216.

(332) المصدر نفسه والصفحة.

(333) المصدر نفسه، ص245.

(334) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، **التفكير السّياسيّ والنظرية السّياسيّة والمجتمع المدنيّ**، ص348.

(335) ينظر: جون لوك، **في الحكم المدنيّ**، ص272-275.

(336) المصدر نفسه، ص282.

(337) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، **التفكير السّياسيّ والنظرية السّياسيّة والمجتمع المدنيّ**، ص348-349.

(338) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص297.

(339) لوك، جون، **رسالة في التسامح**، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرحمن بدوي، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، سلسلة ثقافة التسامح، 2006، ص59.

(340) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، **معجم الفلاسفة**، ص328-331.

(341) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص335.

(342) جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة: بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972، ص63-64.

(343) المصدر نفسه، ص63.

(344) المصدر نفسه، ص79-80.

(345) ينظر: المصدر نفسه، ص81.

(346) المصدر نفسه، ص82.

(347) المصدر نفسه، ص86-87.

(348) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعيّ أو مبادي الحقوق السّياسيّة**، نقله إلَى العربيّة: عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانيّة، مؤسسة الابحاث العربيَّة، بيروت، ط2، 1995، ص29.

(349) جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ص108.

(350) المصدر نفسه، ص103.

(351) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعيّ أو مبادي الحقوق السّياسيّة**، ص29.

(352) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص336.

(353) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعيّ أو مبادي الحقوق السّياسيّة**، ص45.

(354) ينظر: المصدر نفسه، ص74-75.

(355) المصدر نفسه، ص36.

(356) المصدر نفسه، ص44-45.

(357) جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ص79.

(358) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعيّ أو مبادي الحقوق السّياسيّة**، ص45-46.

(359) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص336.

(360) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعيّ أو مبادي الحقوق السّياسيّة**، ص59.

(361) المصدر نفسه، ص61.

(362) المصدر نفسه، ص66.

(363) المصدر نفسه، ص69.

(364) المصدر نفسه، ص48.

(365) المصدر نفسه، ص72.

(366) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص337.

(367) جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ص106-107.

(368) ينظر: المصدر نفسه، ص107.

(369) ينظر: ألان بلووم، "جان جاك روسو"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفلسفة السّياسيّة**، ج2، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروسبي، ص137.

(370) ينظر: المرجع نفسه والصفحة.

(371) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، (تحرير: جان توشار)، ص337.

(372) ينظر: جان جاك روسو، **إميل أو في التربية**، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، 1956، ص29.

(373) ينظر: برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربيّة: الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة**، ص272-274.

(374) ينظر: إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، نقله إِلَى العربيّة: فتحي المسكينيّ، دار جداول، بيروت، ط1، 2012، ص163.

(375) ينظر: المصدر نفسه، ص166-167.

(376) برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربيّة: الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة**، ص279.

(377) ينظر: إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ترجمة: عثمان أمين، دار المدى للثقافة والنشر، العراق- سوريا -لبنان، ص39.

(378) ينظر: بيير هانسر، "عمانوئيل كانط"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفلسفة السّياسيّة**، ج2، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروسبي، ص167.

(379) ينظر: إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ص37.

(380) ينظر: بيير هانسر، "عمانوئيل كانط"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفلسفة السّياسيّة**، ، ص186.

(381) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السّياسيّ**، تحرير: جان توشار، ص381.

(382) علي المحموديّ، **فلسفة كانط السّياسيّة.. الفكر السّياسيّ في حقلي الفلسفة النظرية وفلسفة الأخلاق**، تعريب: عبد الرحيم العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2007، ص206.

(383) إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ص49.

(384) المصدر نفسه، ص56-57.

(385) ينظر: عبد الرحمن بدوي، **إيمانويل كانط: فلسفة القانون والسّياسة**، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص31-32.

(386) عبد الحق منصف، "ميتافيزيقا الحق والتأصيل السّياسيّ داخل الحداثة"، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، **التأصيل النقدي للحداثة وما بعدها: قراءة في الفلسفة الكانطيّة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط- المغرب، 2009، ص83.

(387) ينظر: عبد الرحمن بدوي، **إيمانويل كانط.. فلسفة القانون والسّياسة**، ص33.

(388) إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ص163.

(389) المصدر نفسه والصفحة.

(390) المصدر نفسه، ص167.

(391) ينظر: عبد الرحمن بدوي، **إيمانويل كانط.. فلسفة القانون والسّياسة**، ص87-88.

(392) المرجع نفسه، ص95.

(393) إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ص169.

(394) ينظر: المصدر نفسه، ص170.
(395) ينظر: عبد الرحمن بدوي، **إيمانويل كانط.. فلسفة القانون والسّياسة**، ص95.
(396) علي المحموديّ، **فلسفة كانط السّياسيّة.. الفكر السّياسيّ في حقلي الفلسفة النظرية وفلسفة الأخلاق**، ص281.
(397) ينظر: المرجع نفسه والصفحة.
(398) إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ص46-47.
(399) ينظر: عبد الرحمن بدوي، **إيمانويل كانط.. فلسفة القانون والسّياسة**، ص123-124.
(400) المرجع نفسه، ص124.
(401) إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ص29.
(402) برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربيّة: الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة**، ص281.
(403) مقدمة عثمان امين لكتاب إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ص11.
(404) ينظر: إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ص29.
(405) ينظر: المصدر نفسه، ص19-22.
(406) ينظر: إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ص26-33.
(407) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، **معجم الفلاسفة**، ص721-723.
(408) ينظر: مقدمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب: هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ج1، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط3، 2007، ص10-11.
(409) ينظر: المصدر نفسه، ص14.
(410) ينظر: المصدر نفسه، (فكرة ملخصة للصفحات) من 143-194.
(411) ينظر: المصدر نفسه، ص213-221.
(412) ينظر: المصدر نفسه، ص222-235.
(413) المصدر نفسه، ص261.
(414) هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ج 2، ص31.
(415) ينظر: المصدر نفسه، ص59-60.
(416) المصدر نفسه، ص139.
(417) ينظر، ولتر ستيس، **فلسفة الروح** (المجلد الثاني من فلسفة هيغل)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط3، 2005، ص98.
(418) ينظر: فرانسوا شاتليه، "هيغل: مباديء فلسفة الحق"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **معجم المؤلفات السّياسيّة**، ص1200.
(419) ينظر، ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، ص108-110.
(420) اريك وايلي، **هيغل والدولة**، ترجمة: نخلة فريفر، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007، ص59.

(421) ينظر: المرجع نفسه، ص63.
(422) ينظر: المرجع نفسه، ص64.
(423) ينظر: فرانسوا شاتليه، "هيغل: مباديء فلسفة الحق"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **معجم المؤلفات السّياسيّة**، ص1203.
(424) ينظر: هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ج 2، ص165.
(425) المصدر نفسه والصفحة.
(426) المصدر نفسه، ص323.
(427) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، **معجم الفلاسفة**، ص618-622.
(428) كارل ماركس وفردريك انجلز، **الايديولوجيا الألمانيّة**، ترجمة: فؤاد ايوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ط1، 1967، ص26.
(429) كارل ماركس وفردريك انجلز، **الايديولوجيا الألمانيّة**، ص29-30.
(430) ماركس وانجلز، **البيان الشيوعي**، ترجمة: العفيف الأخضر، منشورات الجمل، بيروت وبغداد، 2015، ص45-46.
(431) ينظر: إلياس فرح، **تطور الفكر الماركسيّ: عرض ونقد**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1971، ص42-50.
(432) كارل ماركس، **مخطوطات1844: الاقتصاد السّياسيّ والفلسفة**، ترجمة: الياس مرقص، منشورات وزارة الثقافة السوريّة، 1970، ص231.
(433) اندريه توزيل، "انتقادات السّياسة عن ماركس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **ماركس ونقده للسياسة**، الفارابيّ، بيروت، ط1، 2006، ص27-28.
(434) كارل ماركس، "النقد الأخلاقيّ والأخلاق النقديّة"، ملحق بكتاب: فردريك انجلز، **مباديء الشيوعيّة**، دار الفارابيّ، بيروت، ط3، 2007، ص105.
(435) اندريه توزيل، "انتقادات السّياسة عن ماركس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **ماركس ونقده للسياسة**، ص37.
(436) كارل ماركس، **مخطوطات1844: الاقتصاد السّياسيّ والفلسفة**، ص229.
(437) كارل ماركس، **المسألة اليهوديّة**، ترجمة: نائلة الصالحيّ، منشورات الجمل، ألمانيّا، ط1، 2003، ص45.
(438) المصدر نفسه، ص17.
(439) المصدر نفسه، ص18.
(440) المصدر نفسه، ص24.
(441) المصدر نفسه، ص37.
(442) المصر نفسه، ص38.
(443) المصدر نفسه، ص39.
(444) المصدر نفسه، ص40.
(445) المصدر نفسه، ص47.

(446) كريستيان دولا كامباني، **الفلسفة السّياسيّة اليوم: أفكار- مجادلات- رهانات**، ترجمة: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، مصر، ط1، 2003، ص13.

(447) ينظر: عادل مصطفى، **كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونضرة العقل**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص11-15.

(448) ينظر: عادل مصطفى، **كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونضرة العقل**، ص136.

(449) كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ترجمة: بهاء درويش، منشأة المعارف، مصر، 1998، ص247.

(450) رن زنج كيو، "مجتمع بوبر المفتوح ومايحمله للانفتاح الصيني"، ملحق بكتاب: ينظر: عادل مصطفى، **كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونضرة العقل**، ص201.

(451) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح واعداؤه**، ج1، ترجمة: السيد نفادي، التنوير، بيروت، ط1، 2014، ص285.

(452) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح واعداؤه**، ج2، ترجمة: حسام نايل، التنوير، بيروت، ط1، 2015، ص339.

(453) ينظر: انطوني كوينتن، "كارل بوبر"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين: **من فلاسفة السّياسة في القرن العشرين**، ترجمة وتقديم: نصّار عبد الله، الهيئة المصريّة للكتاب، القاهرة، 2012، ص133-143.

(454) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح واعداؤه**، ج2، ص395-396.

(455) ينظر: كارل بوبر، **بؤس التاريخية**، ترجمة: سامر عبد الجبار المطلبي، الدار العربية للطباعة، بغداد- العراق، ط1، 1988، ص17-18.

(456) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح واعداؤه**، ج1، ص325-326.

(457) كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ص250..

(458) المصدر نفسه، ص257.

(459) المصدر نفسه، ص177.

(460) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم أفضل**، ترجمة: أحمد مستجير، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص231-232.

(461) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم أفضل**، ص233.

(462) كارل بوبر، **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**، ص169.

(463) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح واعداؤه**، ج2، ص398.

(464) سعاد حمداش، "ابستمولوجيا الفكر السّياسيّ لكارل بوبر: قراءة في فلسفة الانفتاح والعقلانيّة النقديّة"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين: **الفلسفة السّياسيّة المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى**، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، مراجعة: محمد شوقي الزين واسماعيل مهنانه، الروافد الثقافية- بيروت، وابن النديم- الجزائر، ص159-160.

(465) غنار سكيربك، ونلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة الى القرن العشرين**، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، /ط1، 2012، ص891.

(466) جون ليشته، **خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إلَى مابعد الحداثة**، ترجمة: فاتن البستاني، ط1، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2008، ص368.

(467) آلومان، سليفان، «التفكير في الشمولية، فلسفة الشمولية: عن كتاب حنّه آرنت: اصول الشمولية» ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **فلسفات عصرنا: تياراها ومذاهبها واعلامها وقضاياها**، تحرير: جان فرانسوا دورتيي، ترجمة: إبراهيم صحراوي، الدار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت والجزائر والامارات، ط1، 2008، ص239-240.

(468) يميّز أرسطو أيضاً بين **الحياة العقليّة/ التامليّة** والتي هي موضوع الافعال المطابقة للفضيلة والتي تتعاطى الحكمة والعلم، وبين **الحياة العمليّة** والتي يضعها في الصف الثاني بوصفها حياة المطابقة مع الفضائل غير الحكمة والعلم، ولذلك هي تأتي بعد الحياة العليا المتعلقة بالتأمل والتفكر. (ينظر: أرسطو طاليس، **علم الأخلاق إلَى نيقوماخوس**، ج2، ترجمة: أحمد لطفي السيد، انتشارات آفتاب ومطبعة الكتب المصرية، طهران والقاهرة، 1924، ص354 وص358).

(469) See: Arendt, Hannah, **The Human condition**, Introduction by Margaret Canovan, The university of Chicago press, 1998, p.16.

(470) اخترنا تعريب Labor إلَى الكدح لأنَّه في اللغة العربيّة أقرب دلالة إلَى الـ "من اجل الذات"، وعرّبنا Work إلَى عمل، لأنَّه الأقرب عربيّاً إلَى العمل خارجاً في عالم الوسائط أو الغايات الخارجيّة. ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج9-10، دار صادر، بيروت، ط5، 2205، ص283 (فيما يخص العمل) وج13-14، ص31 (فيما يخص الكدح).

(471) See: Arendt, Hannah, **The Human condition**, p.7.

(472) See: Ibid, p.13.

(473) آرنت، حنّه، **في الثورة**، ترجمة: عطا عبد الوهاب، ط1، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2008، ص41-42.

(474) See: Hannah Arendt, **The Human condition,** p.195.

(475) ينظر: آرنت، حنّه، **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992، ص39.

(476) ينظر: المصدر نفسه، ص40-41.

(477) ينظر: المصدر نفسه، ص47.

(478) ينظر: المصدر نفسه، ص39.

(479) ينظر: المصدر نفسه، ص40.

(480) ينظر: المصدر نفسه، ص40.

(*) اول من استعمل مصطلح **الشموليّة – التوتاليتاريّة** كان جيوفاني امندولا Giovanni Amendola وهو الصحفيّ والسّياسيّ المناهض للفاشية في 1923 وذلك في اشارة منه إلى معاداة موسوليني للّيبرالية واستهانته بقواعد ومباديء القانون. (ينظر: إيزاك، جيفري سي، «نقاد الشموليّة»، في كتاب: مجموعة مؤلفين، **الفكر السّياسيّ في القرن العشرين**، تيرنس بول وريتشارد بيللامي (تحرير)، ترجمة: مي مقلد ومراجعة طلعت الشايب، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص256).

(481) آرنت، حنّه، **في العنف**، ص70.

(482) آرنت، حنّه، **أسس التوتاليتاريّة**، ترجمة: انطوان ابو زيد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993، ص16.

(483) ينظر: المصدر نفسه، ص37-38.

(484) المصدر نفسه، ص165.

(485) ينظر: المصدر نفسه، ص274.

(486) See: Arendt, Hannah, **Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil**, The Viking Press, 1965, New York.

(*) بينما نجد ملامح ذلك **الشر الجذري لدى أدولف هتلر**، إذ يقول في كتابه كفاحي: "إنّ ما من فعل مغاير للأخلاق وما من جريمة بحق المجتمع إلاّ ولليهود يد فيها" (ص18) ويقول: "اليهوديّ، وهو من هو، لايمكن ان يكون ألمانيّا بحال من الأحوال" (ص19) وكذلك قال: "إني بدفاعي عن نفسي ضد اليهوديّ إنّما أُناضل في سبيل الدفاع عن عمل الخالق" (ص21)؛ علاوة على مقولات أشد راديكاليّة وحديّة في الموقف من اليهود. ينظر: آدولف هتلر، **كفاحي**، ترجمة: لويس الحاج، بيروت، ط3، بيسان للنشر والتوزيع، 2012، الصفحات السابقة).

(487) آرنت، حنّه، «أزمة التربية»، ص15.

(488) See: Arendt, Hannah, **Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil**, p.40-41.

(489) آرنت، حنّه، **في العنف**، ، ص14.

(490) ينظر: المصدر نفسه، ص47.

(491) ينظر: المصدر نفسه، ص327.

(492) ينظر: آرنت، حنّه، **في الثورة**، ص38.

(493) ينظر: اوسوليفيان، نويل، «حنّه آرنت: الحنين الهليني والمجتمع الصناعيّ»، ص221-225.

(494) ينظر: عبد العزيز ركح، "جون رولز"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **موسوعة الأبحاث الفلسفيّة للرابطة العربيّة الأكاديميّة للفلسفة: الفلسفة الغربيّة المعاصرة**، ج2، اشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، تقديم: علي حرب، منشورات ضفاف والاختلاف والامان، بيروت والجزائر والرباط، ط1، 2013، ص1211-1213.

(495) ينظر: جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص85-90.

(496) ينظر: ديفيد جونستون، **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة: مصطفى ناصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، ط1، 2012، ص260-261.

(497) جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة: ليلى الطويل، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 2011، ص85.

(498) المصدر نفسه، ص38-39.

(499) المصدر نفسه، ص40.

(500) المصدر نفسه، ص48.

(501) صمويل كورفنر، "جون رولز: نظرية في العدل"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **من فلاسفة السّياسة في القرن العشرين**، تحرير: انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، ترجمة وتقدم: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2012، ص273.

(502) جون رولز، **نظرية في العدالة**، ص43.

(503) ينظر: جاكلين روس، **الفكر الأخلاقيّ المعاصر**، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2002، ص99.

(504) ينظر: بول ريكور، **العادل**، ج1، تعريب: مجموعة، تنسيق: فتحي التريكي، المجمع التونسي لعلوم والاداب والفنون "بيت الحكمة"، قرطاج، ط1، 2003، ص127-128.

(505) ينظر: جون رولز، **نظرية في العدالة**، ص176-179.

والصيغة المعتمدة هنا هي تاويل لبول ريكور في كتابه: **العادل**، ج1، ص125-126.

(506) ينظر: جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ص95.

(507) ينظر: المصدر نفسه، ص93-94.

(508) ينظر: المصدر نفسه، ص394.

(509) ينظر: جون رولز، **قانون الشعوب مع مقالة عودة إلَى فكرة العقل العام**، ترجمة: ناطق خلوصي، مراجعة وتقديم: فاتن حمدي، بيت الحَكمة، بغداد، ط1، 2006، ص181-182.

(510) ينظر: جون رولز، **قانون الشعوب مع مقالة عودة إلَى فكرة العقل العام**، ص31.

(511) ينظر: المصدر نفسه، ص34.

(512) ينظر: المصدر نفسه، ص45.

(513) ينظر: المصدر نفسه، ص51-52.

(514) ينظر: المصدر نفسه، ص79-81.

(515) فرانسوا أوالد، "هابرماس- جدلية العقل الحديث"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **مسارات فلسفيّة**، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، ط1، 2004، ص152.

(516) علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت–من هوركهايمر إِلَى هابرماس**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987، ص88- 89.

(517) توم بوتومور، **مدرسة فرنكفورت**، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، طرابلس - ليبيا، ط2، 2004، ص25.

(518) جون ليشته، **خمسون مفكرا أساسياً معاصراً**، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص376.

(519) يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة: حسن صقر، مرجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيّا، ط1، 2001، ص359.

(520) عمر مهيبل، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربيّة المعاصرة**، الدار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربيّ، لبنان والجزائر، ط1، 2005، ص300.

(521) يورغن هابرماس، **القول الفلسفيّ للحداثة**، ص522.

(522) ايف جونريه، يورغن هابرماس.. التواصل أساس الاجتماع، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **فلسفات عصرنا– تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها**، ص159.

(523) يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ص376.

(524) غالي حسين دواجي، الفاعلية التوأصليّة عند هابرماس، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **اللغة والمعنى** الدار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010، ص293.

(525) يورغن هابرماس، **العلم والتقنية كايديولوجيا**، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيّا، 2003، ص148-149.

(526) يورغن هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانيّة.. نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006، ص58.

(527) يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ص249 ومابعدها. وان كان هابرماس غير واضح في موضوع هذا الضرب من المعرفة- الفاعلية- العقلانيّة، لأنه يردفه بالممارسة التوأصليّة تارة، وأخرى يجعله مستقلاً كمعرفة، وما نلاحظه هنا، أن التأمل أو النقد هو بحد ذاته فاعلية تتجلى في ضربي العقلانيّة السابقين كتحرر ونقد من جهة، وإعادة بناء ملاصق للفعل التوأصليّ من الجهة الأُخرى.

(528) عبد العلي معزوز: دولة الحق ونظرية المناقشة.. قراءة في الفكر السّياسيّ والحقوقي عند هابرماس، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **فلسفة الحق عند هابرماس**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، 2009، ص110.

(529) ألن تورين، **ما الديمقراطيّة؟**، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2000، ص259.

(530) دافيد فونيسكا، اثر هابرماس في الفقه الدستوري المعاصر، **مجلة القانون العام وعلم السّياسة**، تحرير جاك روبير وايف غودميه (مجلة فرنسية)، العدد6، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، مراجعة وسيم منصوري، 2007، ص1146-1147.

(531) محمد الأشهب، فلسفة الحق في نظرية الفعل التوأصليّ ليورغن هابرماس، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **فلسفة الحق عند هابرماس**، ص192.

(532) Douglas B. Rasmussen: Morality and Modernity: A Critique of Jurgen Habermas`s Neo-Marxist Theory of Justice, http: //www.heritage.org/research/lecture, p.4.

(533) ينظر: فرانك أدولف، **المجتمع المدنيّ: النظرية والتطبيق السّياسيّ**، ترجمة: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر، القاهرة، 2009، ص85.

(534) المرجع نفسه، ص86.

(535) دومنيك روسو، التفكير بالحق مع هابرماس، **مجلة القانون العام وعلم السّياسة**، العدد6، ص1334.

(536) يورغن هابرماس، **الحداثة وخطابها السّياسيّ**، ص196-197.

(537) محمد الأشهب، **الفلسفة والسّياسة عند هابرماس- جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطيّة**، دفاتر فلسفيّة- مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006، ص1195-196.

(538) كونستانتينوس كافولاكوس، الديمقراطيّة والدولة الدستورية عند يورغن هابرماس، ترجمة: صلاح الجابري، **مجلة فضاءات**، العدد 12، مارس 2004، المركز العالميّ لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ليبيا، ص113.

(539) عبد الله السيد ولد أباه، "المواطنة في عصر مابعد الدولة الوطنية"، **مجلة التسامح**، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، العدد 20، خريف 1428، 2007، سلطنة عُمان، ص17.

(540) مجموعة مؤلفين، **العولمة.. المفاهيم الأساسيّة**، (تحرير: انابيل موني وبيتسي ايفانز)، ترجمة: آسيا دسوقي، مراجعة سمير كرم وزينب ساق الله، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص286.

(541) بول شاوول، نحن والحداثة والعولمة، **مجلة المعرفة**، وزارة الثقافة السورية، السنة 42، العدد 485، لعام 2004، ص33.

(542) يورغن هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانيّة.. نحو نسالة ليبرالية**، ص127.

(543) Michael Novak: The end of the secular Age, in (Religion and the American Future, Editors: Christopher DeMuth and Yuval Levin, The AEI Press, Publisher for the American Enterprise Institute, Washington, 2008, pp.10-11.

(544) ثائر ديب: الدِّين والعَلمانيّة في الفكر الغربيّ من هيغل إِلَى هابرماس.
www.assuaal.net/essies/essies.90.htm

المصادر والمراجع العربيّة والمعربة

1. ابن خلدون، **المقدمة، أو كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ج1، دار احياء التراث العربيّ، بيروت، ط1، 1999.
2. ابن رشد، **تلخيص السياسة**، نقله إِلَى العربيّة وحققه وعلق عليه وقدم لـــه: حسن مجيد العبيديّ، دار الفرقد، سوريا، ط2، 2011.
3. ابن سينا، **الإلهيات من كتاب الشفاء**، تحقيق: حسن زاده آملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، ط1، 1418 ق-هـــ.
4. ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط4، 2005.
5. ابو نصر الفارابـــي، **آراء اهل المدينة الفاضلة**، منشورات الجمـــل، بغـــداد وبيروت، ط1، 2014.
6. ابو نصر الفارابـــي، **التنبيه على سبيل السعادة**، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1987.
7. ابو نصر الفارابـــي، **كتاب السياسة المدنيّة: الملقب بمباديء الموجـــودات**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكيّة، بـــيروت، 1964.
8. احسان الملائكة، **أعلام الكتاب الإغريق والرومان**، دار الشـــؤون الثقافيّـــة العامة، بغداد، 2001.
9. أحمد امين وزكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانيّة**، مطبعة دار الكتـــب المصريّة، 1935.
10. أحمد جمال الظاهر، **دراسات في الفلسفة السياسيّة**، مكتبة الكنديّ، أربـــد، ط1، 1988.

11. أدولف هتلر، **كفاحي**، ترجمة: لويس الحاج، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2012.
12. أرسطو طاليس، **السياسة**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، منشـــورات الجمـــل، بيروت- بغداد، ط1، 2009.
13. أرسطو طاليس، **علم الاخلاق إلَى نيقوماخوس**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، انتشارات آفتاب ومطبعة الكتب المصريّة، طهران والقاهرة، 1924.
14. أريك وايلي، **هيغل والدولة**، ترجمة: نخلة فريفر، دار التنوير، بـــيروت، ط3، 2007.
15. أفلاطون، **رجل الدولة**، نقله إلَى العربيّة: أديب نصـــور، دار بـــيروت ودار صادر، بيروت، 1959.
16. ألن تورين، **ما الديمقراطية؟**، ترجمة: عبـــود كاســـوحة، منشـــورات وزارة الثقافة السوريّة، 2000.
17. إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبز.. فيلسوف العقلانيّة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1985.
18. إمام عبد الفتاح إمام، **الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001.
19. اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة (ج2): الفلسفة الهلنسيّة والرومانيّة**، ترجمـــة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988.
20. اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة (ج3): العصر الوسيط والنهضـــة**، ترجمـــة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988.
21. انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، **من فلاســـفة السياســـة في القـــرن العشرين**، ترجمة: نصّار عبد الله، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، مصر، 2012.
22. انعام الجندي، **دراسات في الفلسفة اليونانيّة والعربيّة**، مؤسســـة الشـــرق الأوسط للطباعة والنشر، بيروت، ب.ت.
23. ايريك كيسلاسي، **الديمقراطية والمساواة**، معهد الدراسات الإســـتراتيجيّة، بيروت، ط1، 2006.

24. إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، نقله إِلَى العربيّة: فتحي المسكينيّ، دار جداول، بيروت، ط1، 2012.
25. إيمانويل كانط، **مشروع للسلام الدائم**، ترجمة: عثمان أمين، دار المدى للثقافة والنشر، العراق- سوريا -لبنان، ط1، 2007.
26. برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربيّة: الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة**، ترجمة: محمد فتحي الشنيطيّ، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2011.
27. بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى، **مباديء العلوم السياسيّة**، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط1، 1962-1963.
28. بول ريكور، **العادل**، ج1، تعريب: مجموعة، تنسيق: فتحي التريكيّ، المجمع التونسيّ للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، قرطاج، ط1، 2003.
29. ت.ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إِلَى العربيّة: محمد عبد الهاديّ ابو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938.
30. توم بوتومور: **مدرسة فرنكفورت**، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، طرابلس- ليبيا، ط2، 2004.
31. توماس هوبز، **اللفياثان: الأُصول الطبيعيّة والسياسيّة لسلطة الدولة**، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، الفارابيّ وكلمة، لبنان والإمارات، ط1، 2011.
32. ثروت بدوي، **أصول الفكر السياسيّ والنظريات والمذاهب السياسيّة الكبرى**، دار النهضة العربيّة، مصر، 1967.
33. جاكلين روس، **الفكر الأخلاقيّ المعاصر**، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2002.
34. جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين الناس**، ترجمة: بولس غانم، اللجنة اللبنانيّة لترجمة الروائع، بيروت، 1972.
35. جان جاك روسو، **العقد الاجتماعيّ أو مباديء الحقوق السياسيّة**، نقله إِلَى العربيّة: عادل زعيتر، اللجنة الدوليّة لترجمة الروائع الانسانيّة، مؤسسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ط2، 1995.

36. جان جاك روسو، **إميل أو في التربية**، ترجمة: عادل زعيتـــر، دار المعـــارف بمصر، 1956.
37. جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السياسيّ: من المدينة إِلَى القوميّة**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2006.
38. جان كلود فريس، **القديس أُوغسطين**، ترجمة: عفيف رزق، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ب.ت.
39. جبران مسعود، **الرائد: معجم لغويّ عصريّ**، دار العلم للملايين، بـــيروت، ط7، 1992.
40. جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربيّة**، الشركة العالميّة للكتاب، بيروت، ط3، 1995.
41. جورج بوردو، **الليبراليّة**، ترجمة وتقديم: رجـــب بودبـــوس، دار الأصـــالة والمعاصرة، ليبيا، 2009.
42. جورج سباين، **تطور الفكر السياسيّ**، الكتاب الأول، ترجمة: حسن جلال العروسيّ، وتصدير عبد الرزاق السنهوريّ، ومراجعة عثمـــان خليـــل، دار المعارف بمصر، 1954.
43. جون اهرنبرغ، **المجتمع المدنيّ: التاريخ النقديّ للفكرة**، ترجمة: علي حاكم وحسن ناظم، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
44. جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
45. جون رولز، **قانون الشعوب مع مقالة عودة إِلَى فكرة العقل العـــام**، ترجمـــة: ناطق خلوصي، مراجعة وتقديم: فاتن حمدي، بيت الحكمة، بغداد، ط1، 2006.
46. جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة: ليلى الطويل، منشورات وزارة الثقافة السوريّة، دمشق، ط1، 2011.
47. جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرحمن بـــدوي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2006.

48. جون لوك، **في الحكم المدنيّ**، نقله إِلَى العربيّة: ماجد فخري، اللجنة الدوليّة لترجمة الروائع، بيروت، 1959.
49. جون ليشته، **خمسون مفكرًا أساسيًّا معاصرًا: من البنيويّة إِلَى مابعد الحداثة**، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
50. حسن مجيد العبيديّ، **آراء أهل المينة الفاضلة للفارابيّ**، المركز العلميّ العراقيّ، بغداد، دار ومكتبة بصائر، بيروت، ط1، 2010.
51. حسن مجيد العبيديّ، **جغرافيّة التفلسف: دراسة لأثر المناخ في المواقف الأخلاقيّة للإنسان وإنتاجه للفكر عند الفلاسفة اليونان والعرب المسلمين**، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 2011.
52. حَنّه آرنت، **أُسس التوتاليتاريّة**، ترجمة: انطوان ابو زيد، دار الساقيّ، بيروت، ط1، 1993.
53. حَنّه آرنت، **في الثورة**، ترجمة: عطا عبد الوهاب، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
54. حَنّه آرنت، **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقيّ، بيروت، ط1، 1992.
55. خليل أحمد خليل (إعداد)، **معجم المصطلحات السياسيّة والدبلوماسيّة**، دار الفكر اللبنانّي، بيروت، ط1، 1999.
56. ديريك هيتر، **تاريخ موجز للمواطنيّة**، دار الساقيّ، بيروت، ط1، 2007.
57. ديفيد جونستون، **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة: مصطفى ناصر، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 2012.
58. رايموند كارفيلد كيتيل، **العلوم السياسيّة**، ترجمة: فاضل زكي محمد، مكتبة النهضة، بغداد، 1963.
59. ريتشارد تارنس، **آلام العقل الغربيّ: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إِلَى العالم**، نقله إِلَى العربيّة: فاضل جتكر، العبيكان، كلمة، السعوديّة والامارات، ط1، 2010.

60. ريديكوب، فيرن نيوفيلد، **من العنف إِلَى التراحم**، ترجمة: سهيل نجم ومصطفى ناصر، دار الرواسم، بغداد، ط1، 2012.
61. ستيفن ديلو وتيموثي ديل، **التفكير السياسيّ والنظرية السياسيّة والمجتمع المدنيّ**، ترجمة وتقديم: ربيع وهبة، المشروع القوميّ للترجمة، مصر، 2010.
62. عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، **اشكاليّة السلطة: تاملات في العقل الشرقيّ القديم والإسلاميّ الوسيط**، دار الشؤون الثقافيّة، بغداد، ط1، 2005.
63. عبد الرحمن بدوي:، **إيمانويل كانط: فلسفة القانون والسياسة**، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
64. عبد الرحمن بدوي، **أفلاطون**، وكالة المطبوعات- الكويت، دار القلم، بيروت، 1979.
65. عبد الرضا الطعان وعامر الفياض وعلي عباس، **إشكاليّة السلطة في تأملات العقل الغربيّ عبر العصور**، دار الشؤون الثقافيّة، وزارة الثقافة، بغداد – العراق، ط1، 2011.
66. عبد الرضا الطعان، **تاريخ الفكر السياسيّ الحديث**، جامعة بغداد – كلية العلوم السياسيّة، ب.ت
67. عدنان السيد حسين، **تطور الفكر السياسيّ**، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2009.
68. علاء طاهر: **مدرسة فرانكفورت–من هوركهايمر إِلَى هابرماس**، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ط1، 1987.
69. علي المحموديّ: **فلسفة كانط السياسيّة.. الفكر السياسيّ في حقلي الفلسفة النظريّة وفلسفة الأخلاق**، تعريب: عبد الرحيم العلويّ، دار الهاديّ، بيروت، ط1، 2007.
70. علي عباس مراد، **جدليّة الدين والسياسة في الفلسفة الإسلاميّة: دولة الشريعة عند ابن سينا**، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافيّة – ناشرون، الجزائر ولبنان، ط1، 2013.

71. علي عبد الواحد وافي، **المدينة الفاضلة للفارابيّ**، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ب.ت.
72. عمر مهيبل: **إشكاليّة التواصل في الفلسفة الغربيّة المعاصرة**، الدار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافيّ العربيّ، لبنان والجزائر، ط1، 2005.
73. غيوم سيبرتان بلان، **الفلسفة السياسيّة في القرن التاسع عشر والعشرين**، ترجمة: عز الدين الخطابيّ، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2011.
74. فالح عبد الجبار: **محاضرات في النظريّة الاجتماعيّة**، معهد الدراسات الإستراتيجيّة، بيروت، 2008.
75. فرانسيس وولف، **أرسطو والسياسة**، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994.
76. فرانك أدولف، **المجتمع المدنيّ.. النظريّة والتطبيق السياسيّ**، ترجمة: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر، القاهرة، 2009.
77. فردريك انجلز، **مباديء الشيوعيّة**، دار الفارابيّ، بيروت، ط3، 2007.
78. فؤاد زكريا، **دراسة لجمهوريّة أفلاطون**، وزارة الثقافة المصريّة، دار الكتاب العربيّ، 1967.
79. كارل ماركس وفردريك انجلز، **الأيديولوجيا الألمانيّة**، ترجمة: فؤاد ايوب، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، ط1، 1967.
80. كارل ماركس، **المسألة اليهوديّة**، ترجمة: نائلة الصالحي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003.
81. كارل ماركس، **مخطوطات1844: الاقتصاد السياسيّ والفلسفة**، ترجمة: الياس مرقص، منشورات وزارة الثقافة السوريّة، 1970.
82. ماركس وانجلز، **البيان الشيوعي**، ترجمة: العفيف الأخضر، منشورات الجمل، بيروت وبغداد، 2015.
83. كريستيان دولا كامباني، **الفلسفة السياسيّة اليوم: أفكار- مجادلات- رهانات**، ترجمة: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، مصر، ط1، 2003.

84. مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، **تاريخ الأفكار السياسيّة**، الأهليّة للنشـــر والتوزيع، بيروت، 1993.
85. مجموعة باحثين، **التأصيل النقديّ للحداثة وما بعـــدها: قـــراءة في الفلســـفة الكانطيّة**، منشورات كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة، الرباط- المغرب، 2009.
86. مجموعة مؤلفين، **أعلام الفلسفة المعاصرة**، تحريـــر: انطـــوني دي كرســـبني وكينيث مينوج، ترجمة ودراسة: نصّار عبد الله، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1996.
87. مجموعة مؤلفين، **التحليل الثقافيّ**، (مجموعة مترجمين) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2008.
88. مجموعة مؤلفين، **العولمة.. المفاهيم الأساسيّة**، تحرير: أنابيل مـــوني وبيتســـي ايفانـــز، ترجمة: آسيا دسوقي، مراجعة سمير كرم وزينب ساق الله، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.
89. مجموعة مؤلفين، **الفكر السياسيّ في القرن العشرين**، تيرنس بول وريتشارد بيللامي (تحرير)، ترجمة: مي مقلد ومراجعة طلعت الشايب، ط1، المركـــز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2009.
90. مجموعة مؤلفين، **اللغة والمعنى**، الدار العربيّة للعلوم ومنشورات الاخـــتلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010.
91. مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السياسيّ**، تحرير: جان توشار، الدار العالميّـــة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1987.
92. مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفلسفة السياسيّة**، ج1وج2 تحرير: ليـــو شـــتراوس وجوزيف كروبسي، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمـــام عبـــد الفتاح إمام، المشروع القوميّ للترجمة، مصر، 2005.
93. مجموعة مؤلفين، **دليل أكسفورد للفلسفة**، تحرير: تـــد هونـــدريتش، ج1، ترجمة: نجيب الحصاديّ، تحرير الترجمة: منصور محمد البابور ومحمد حسن ابو بكر، مراجعة عبد القادر الطلحيّ، المكتب الوطنيّ للبحث والتطوير، ليبيـــا، ب.ت وط-

94. مجموعة مؤلفين، **فكر ابن خلدون: الحداثة والحضارة والهيمنة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2007.
95. مجموعة مؤلفين، **فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها**، تحرير: جان فرانسوا دورتيي، ترجمة: إبراهيم صحراويّ، الدار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت والجزائر والامارات، ط1، 2008.
96. مجموعة مؤلفين، **فلسفة الحق عند هابرماس**، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، 2009.
97. مجموعة مؤلفين، **ماركس ونقده للسياسة**، ترجمة: جوزيف عبد الله، الفارابيّ والتنوير، بيروت، ط1، 2006.
98. مجموعة مؤلفين، **مسارات فلسفيّة**، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، ط1، 2004.
99. مجموعة مؤلفين، **معجم العلوم الانسانيّة**، إشراف: جان فرانسوا دورتيه، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر وكلمة، بيروت وابو ظبي، ط1، 2009.
100. مجموعة مؤلفين، **معجم المؤلفات السياسيّة**، تحرير: فرنسوا شاتليه وأُوليفيه دوهاميل وإيفيلين بيزيه، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر والمؤسسة العربيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2013.
101. مجموعة مؤلفين، **مفردات الفلسفة الأُوربيّة: الفلسفة السياسيّة**، إشراف: علي بنمخلوف ومحمد جنجار، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2012.
102. مجموعة مؤلفين، **من فلاسفة السياسة في القرن العشرين**، تحرير: أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، ترجمة وتقدم: نصّار عبد الله، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2012.
103. مجموعة مؤلفين، **موسوعة الأبحاث الفلسفيّة للرابطة العربيّة الأكاديميّة للفلسفة: الفلسفة الغربيّة المعاصرة**، ج2، إشراف وتحرير: علي عبّود

المحمداويّ، تقديم: علي حرب، منشورات ضفاف والاختلاف والأمان، بيروت والجزائر والرباط، ط1، 2013.

104. محمد الأشهب: **الفلسفة والسياسة عند هابرماس- جدل الحداثة والمشروعيّة والتواصل في فضاء الديمقراطيّة**، دفاتر فلسفيّة- مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006.

105. محمد علي ابو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام: المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلاميّة**، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط2، 1973.

106. محمد فهمي القيسي، **تداول السلطة في العراق القديم**، دار تموز، سوريا، ط1، 2011.

107. نيقولا مكيافللي، **الأمير**، الدار الجماهيريّة للنشر والتوزيع والإعلان- دار الآفاق الجديدة، ليبيا- المغرب، ط19، 1991.

108. هـ آرمسترونغ، **مدخل إِلَى الفلسفة القديمة**، ترجمة: سعيد الغانميّ، كلمة والمركز الثقافيّ، ابو ظبي وبيروت، 2009.

109. هارولد لاسكي، **الدولة في النظريّة والتطبيق**، ترجمة: كامل زهيريّ وأحمد غنيم، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1963.

110. هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة**، راجعه وقدَّم له: موسى الصدر، منشورات عويدات، بيروت، 2004.

111. هيغل، **أُصول فلسفة الحق**، ج1، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007.

112. وِل ديورانت، **قصة الحضارة**، ج 3- مج2، ترجمة: محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الإدارة الثقافيّة في جامعة الدول العربيّة، ط3، 1973.

113. ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، ترجمة: عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2005.

114. ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 2005.

115. وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة: محمود سيد أحمد، وتقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير، بيروت، ط1، 2010.
116. إلياس فرح، **تطور الفكر الماركسّي: عرض ونقد**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1971.
117. ينظر: ميشيل سينيلار، **المكيافيليّة وداعي المصلحة العليا**، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2002.
118. يورغن هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسيّ**، ترجمة: جورج تامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار، بيروت، ط1، 2002.
119. يورغن هابرماس، **العلم والتقنيّة كايديولوجيا**، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003.
120. يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة: حسن صقر، مرجعة إبراهيم الحيدريّ، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001.
121. يورغن هابرماس، **بعد ماركس**، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، دمشق، ط1، 2002.
122. يورغن هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانيّة.. نحو نسالة ليبراليّة**، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقيّة، بيروت، ط1، 2006.
123. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانيّة**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1936.

المجلات:

124. **مجلة التسامح**، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، العدد 20، خريف 1428، 2007، سلطنة عُمان.
125. **مجلة القانون العام وعلم السياسة**، تحرير: جاك روبير وايف غودميه (مجلة فرنسيّة)، العدد6، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، مراجعة: وسيم منصوري، 2007.
126. مجلة **المعرفة**، وزارة الثقافة السوريّة، السنة 42، العدد 485، 2004.

127. **مجلة فضاءات**، العدد 12، مارس 2004، المركز العالميّ لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ليبيا.

مواقع الإنترنت:

128. ثائر ديب: الدِّين والعَلمانيّة في الفكر الغربيّ.. مِنْ هيغل إلَى هابرماس. .www.assuaal.net/essies/essies.90.htm

المصادر والمراجع الإنجليزيّة:

1. Arendt, Hannah, ***Eichmann in Jerusalem*****: A report on the banality of evil**, The Viking Press, 1965, New York.
2. Arendt, Hannah, ***The Human condition***, Introduction by Margaret Canovan, The university of Chicago press, 1998, p.16.
3. Douglas B. Rasmussen: Morality and Modernity: A Critique of Jurgen Habermas`s Neo-Marxist Theory of Justice, ***http: //www.heritage.org/research/lecture, p.4.***
4. Michael Novak: The end of the secular Age, in (***Religion and the American Future***), Editors: Christopher Demuth and Yuval Levin, The AEI Press, Publisher for the American Enterprise Institute, Washington, 2008, pp.10-11.

الفَلْسَفَةُ السّياسيّة



د. عَلي عَبّود المُحَمَداويّ

- تدريسيّ الفلسفة في كلية الآداب – جامعة بغداد – العراق.
- أمين عام الرابطة العربيّة الأكاديميّة للفلسفة.

له مجموعة من المؤلفات منها:

- **خطاب الهويات الحضاريّة:** دراسة مقارنة بين المنجز الغربيّ والمنجز الإسلاميّ.
- **الإشكاليّة السياسيّة للحداثة:** من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل.
- **العنف والشموليّة وإمكان استعادة الفعل السياسيّ.**
- **بقايا اللوغوس:** دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية.

إذا كانتْ الفلسفة السّياسيّة هي البحثُ التأمليّ الذي يسعى لتحليل وفهم المبادئ أو العناصر الأوليّة التي يقوم عليها النشاط السّياسيّ العمليّ، فإنَّنا، بالتأكيد، لايمكن أنْ نصنع، بذلك، الفصل بين النظريّة والممارسة في الفلسفة السّياسيّة (بمختلف نتاجاتها)، وحتى تلكَ التي سُميَتْ بالمثاليّة فإنَّما هي ردة فعلٍ بالضد ممّا هو قائم من التردي أو الضياع أو الانهيار للفعلِ السّياسيّ. ولذلك يلزم أنْ تكون الفلسفة السّياسيّة آخذة بالحسبانِ، دومًا سؤالَيّ: ما الواقع؟ وما يجب أنْ يكون عليه؟ وهنا تدخلُ المعياريّة أو البحث عن القيمةِ للمُمارسَةِ السّياسيّة، أو لمثالِها، وتُخوم كمالِها. وذلك ماسنسعى له في هذا الكتاب: إنَّه محاولة لكشف هذا الجدل بين الواقعِ السّياسيّ «الممارسة» والمثالِ السّياسيّ «النظرية في الغالب»، ومن ثَمَّ البحث في كليهما. واختبار أحدهما على الآخرِ، مع التركيز على الجانبِ النظريِّ، وتمرير مسطرة الفلسفةِ عليه وهي المختزَلَة هنا بالسؤالِ: هل هذا ما ينبغي، حقًا، للعيشِ معًا؟ وذلك يتيح للفلسفةِ السّياسية دراسةَ الحقائقِ المتعلقةِ بالتنظيم الاجتماعيِّ- السّياسيِّ من قبيلِ مفاهيمَ: الاستقلالِ الذاتيِّ، أو الحريَّة، بوصفهما تقريرًا للمصيرِ، عقلانيًا، أو مفاهيم من مثل العدالة والديمقراطيّة والحقوق والإلتزام السّياسيّ؛ لأَجل إتمام هدفٍ جماعيٍّ، يكون منطلقًا لأيِّ مجتمعٍ يبتغي العيشَ «معًا» بكرامة، ويسير لتطبيق وظائفه عبر إطارٍ سياسيّ يضمنُ له تلك الأهداف.

من مقدمة الكتاب

لوحة الغلاف للفنان العراقي ستار كاووش..


ISBN: 978-614-02-1255-8

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com


دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع


دار الأمان الرباط

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com